孟子學說研究

楊大膺編

民國二十六年六月印刷
民國二十六年六月發行

孟子學說研究（全一册）

◎實價國幣三角五分

（郵運匯費另加）

編者　楊大膺

發行者　中華書局有限公司
代表人　路錫三

印刷者　上海澳門路
中華書局印刷所

總發行處　上海福州路
中華書局發行所

分發行處　各埠
中華書局

（一一五五九）

自序

孟子學說研究是我研究儒家學說的第三種。在民國十九年二十年，已先後把孔子學說研究荀子學說研究成就，並先後在中華書局刊印。當孔子哲學研究及荀子學說研究完成以後，本擬接着完成這部稿子的。後來因爲和竹莊師替中華合編中華百科叢書的中國哲學史綱要及宋明理學綱要兩書，所以擱了下來。現在上述兩書已先後完成問世，故得餘暇，完成此作。

我研究中國諸子思想，本有一整個的計劃：第一研究儒家諸子，第二研究道家諸子，以後則漸次及於墨、法、名、雜、各家諸子以及玄學理學等，現在算是把儒家孔子、荀子、孟子三人的個人思想寫出來了。還有一步工作要做的，便是把他們三人思想的異同，加以比較，作爲研究儒家思想的總結束，將來對於其餘各家也預備依照這種步驟做去。

我爲什麼要立定這個計劃去研究中國諸子的思想呢？就我自己說，假如我能依照這個計劃做去，那麼對於中國諸子思想有一個整個而有系統的了解，補助自己的學問，當然是很大的。就他人說，能得到關於中國思想整個而有系統的整理的讀物，在參考和閱讀方面也許有相當的幫助。所以我毅然決然立下這個計劃去做，況且在今日高唱復興中國文化的當兒，對於中國諸子思想也有加以整理的必要，因爲徒唱復興而不加以整理，那麼過去人的艱深的語法，以及片斷的立說，不合現代人的口味，過去的思想怎能在現代的思潮裏鼓動出力量來呢？所以爲使過去思想能在現代的思潮裏重現它的力量起見，非加以整理不可；但是近來的人整理過去的思想，仍舊用過去的語法和立說的方式，隨着古人兜圈子，這不免多此一舉，又何濟於事呢？所以我的主張：現在既有復興中國固有文化的必要，第一步工夫，便要把固有思想加以整理，整理的目的，既在使那固有的思想發生效力，那必定要用現代科學的原理和方法去解釋。這並不是「强孔夫子

穿西裝，」也不是「請馬克斯進文廟。」實在因爲近代人都受了科學的洗禮，如果不用科學的原理和方法去解釋，誰都捉摸不着其中的眞意，這豈不是白費嗎？這既是我研究儒家諸子學說第三部稿子，照常理說，研究的經驗愈多，所得的成績愈好；但自問並無進步，這是我自己很抱愧的！我記得前次孔子哲學研究出版後，曾蒙各地讀者來函指正，我已經在孔子哲學研究再版自序中深致感忱！現在希望讀者也和讀孔子哲學研究一般，將其中不對的地方加以指正。如有來函討論，更所歡迎！

書成後曾呈君勱師竹莊師席羣兄謝幼偉先生審核，均蒙加以指正。除遵旨修改外，特此致謝！

民國二十四年十二月十二日大膺寫於廣州

孟子學說研究目錄

孟子學說研究

第一章 緒論

孟子是自孔子死後，在儒家諸子中間最得勢最受人崇拜的一個人。韓退之說他是孔子死傳儒家之道唯一的人。他死了，儒家之道，就沒人再傳下來了。從這些話可以看到孟子受世人的崇拜到了極點！孟子既受世人的崇拜，那麼他的學說自然也受人景仰了。因此，他自己愈受人崇拜，他的學說愈受人景仰。他的學說愈受人景仰，他自己也愈受人崇拜，成了一種互爲因果的趨勢。所以自他死後，沒有人不崇拜他，也沒有人不景仰他的學說的。

但是孟子到底那一點受世人崇拜呢？是不是他的學問比其他儒家的人物更高妙呢？據我看，他的學問，不見得有荀子的廣博和篤實。他所以受世人崇拜和景仰，那完全是因爲主張性善，和政治學說方面，提倡養民、教民、保民的民本主義

的原因。

孟子主張性善，在思想立場上說，我們尚不能決定他對不對；但就人們的心理來論，他這種性善的主張，卻很博得一般人的同情。為什麼呢？因為說人性是善的，就在人生的意義上增加了無限的價值，使人發生一種自慰的情緒，和向上的熱望。程子說：『孟子有大功於世，以其道性善也。』所以大家都崇拜他和贊成他這種主張。況且性善的思想，在孟子以前，雖沒有人明白提倡過，但已有了一種傾向。例如詩經裏所載：『天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。』的話，便含有性善的意味，到了孟子，把它擴而充之，高標性善的旗幟，這是合乎人民傳統觀念的，自然也要受一部份人的愛戴。至於那養民、教民、保民的民本主義，也博得信仰不少！因為這種主義是一種以全民利益利幸福為目標的主義，所以人人站在自己的利益利幸福立場上，一致贊同他這種主義。

孟子這兩種主張，不單博得世人的崇拜和景仰，並且充實了他自己學說的

內容。所以研究孟子學說，對於這兩個問題，應該特別注意。但是他的全部學說，並不僅僅是這兩點。除了這兩點以外，還有仁義禮智天賦的人生學說，以愛爲基礎的倫理學說，天命說，存心養性的修養說，制產輕稅的經濟學說，互助和分工合作的社會學說，明人倫發善性的教育學說等，也是很有價値，値得我們加以研究的。所以以下的研究，便根據這幾點分章去討論。

至於研究的目的，那就是用分析和綜合的方法，以及明顯而有條理的文字，把孟子原來的材料，加以整理和解釋。雖不敢說使它發揚光大，也希望能使現代的人，對於孟子的學說，能知道它的眞面目。

本書除借用現代科學哲學的原理，幫助闡明孟子的思想以外，都以孟子七篇原文爲主。其他關於研究孟子的書籍概不引用。

本書以研究整個孟子學說爲目的，對於書中所說制度方面的話，祇有從簡討論。如井田之制，祇取朱子的解釋一部份略爲說明，使讀者稍識梗概；至於歷來

學者所爭論或考證的話，暫不述及，以免繁冗。

第二章　孟子的思想淵源

孟子的思想，誰都知道是孔子思想的一枝，換句話說，孟子自己是孔子同派的儒家人物。他的思想是孔子倡導的儒家思想。但是孟子和孔子相去甚遠。孔子的思想，怎樣會傳授給孟子呢？後來一般人的推測，以爲孟子的思想是得之於子思——孔子孫名伋——子思則得之於曾子。至於曾子，那自然是親受之於孔子的。這個推測到底是眞是假呢？說它是假嗎？但到如今還沒有人提出强有力的反證。說它是眞嗎？也沒有一篇關於這方面考證明確的話。現在旣研究孟子學說，對於這個問題，不能不加以討論。但因時間及書籍的關係，祇有約略敘述，至於詳細的研究，當留諸將來撰述孔門學案一書時再說。

在沒有說出自己的主張以前，先把過去學者討論孟子學說淵源的話，約略敘述，也可以做一個同異的參考。

司馬遷說孟子的思想是由子思門人傳授的。換句話說，孟子得到儒家思想，是間接得之於子思，並不是直接得之於子思的。他說：

「孟軻騶人也，受業於子思之門人。」史記孟荀列傳

至於子思自己思想的由來，司馬遷並沒有說明。

孔叢子說孟子的宗儒，是直接得之於子思的。那就是說，孟子是直接向子思受業的人。所以在他的書中雜訓第六，居衛第七兩篇裏，都載有許多子思和孟子直接的談話。例如雜訓篇云：

『孟軻問牧民何先？子思曰：「先利之，」曰：「君子之所以教民亦有仁義而已矣，何必曰利？」子思曰：「仁義固所以利之也。上不仁則下不得其所；上不義則下樂爲亂也。此爲不利大矣，故易曰：「利者義之和也。」又曰：「利用安身以崇德也。」此皆利之大者。』

居衛第七云：

「孟軻問子思曰：「堯舜文武之道，可力而致乎？」子思曰：「彼人也，我人也，稱其言，履其行，夜思之，晝行之，滋滋焉，汲汲焉，如農之赴時，商之趣利，惡有不至者乎？」」

「子思謂孟軻曰：「自大而不脩其所以大，不大矣。自異而不脩其所以異，不異矣。故君子高其行，則人莫能偕也。遠其志，則人莫能及也。禮接於人，人不敢慢，辭交於人，人不敢侮，其唯高遠乎？」」

至於子思的思想，是直接得之於孔子，並非得之於曾子或他人。這個問題在記問第五篇，有孔子和子思對話的記載可以證明。

「夫子閒居，喟然而歎！子思再拜請曰：「意子孫不脩，將忝祖乎？羨堯舜之道，恨不及乎！」夫子曰：「爾孺子安知吾志？」子思對曰：「伋於進膳，亟聞夫子之教；其父析薪，其子弗克負荷，是謂不肖。伋每思之，所以大恐而不懈也！」夫子忻然笑曰：「然乎？吾無憂矣！世不廢業，其克昌乎？」」

「子思問於夫子曰：「物有形類，事有眞僞，必審之奚由？」子曰：「由乎心。心之精神是乎聖。推數究理，不以物疑，周其所察，聖人難諸！」」

「子思問於夫子曰：「爲人君者，莫不知任賢之逸也，而不能用賢何故？」子曰：「非不欲也，所以官人失能者，由於不明也，其君以譽爲賞，以毀爲罰，賢者不居焉。」」

「子思問於夫子曰：「伋聞夫子之詔，正俗化民之政，莫善於禮樂也。管子任法以治齊，而天下稱仁焉，是法與禮樂異用而同功也。何必但禮樂哉？」子曰：「堯舜之化，百世不輟，仁義之風遠也。管仲任法，身死則法息，嚴而寡恩也。若管仲之知，足以定法，材非管仲，而專任法，終必亂成矣。」」

孔叢子一書，雖是僞書，然而書裏既載有這樣的話，也可以代表作者對於孟子思想源淵的一派意見。

嗣後韓退之也說孟子的思想是直接得之於子思的。但子思的思想，他則以

爲直接得之於曾子，所以他說：

『吾常以爲孔子之道，大而能博，門弟子不能徧觀而盡識也，故學焉而皆得其性之所近。其後離散，分處諸侯之國，又各以其所能授弟子，源遠而末益分。……孟軻師子思，子思之學，蓋出於曾子。自孔子沒，羣弟子莫不有書，獨孟軻氏之傳得其宗。……故求觀聖人之道者，必自孟子始。』（昌黎先生集卷二十送王秀才序）

近代梁任公以爲孟子思想雖出於子思，但是子思思想的來源，既不是直接得之於孔子，更不是得之於曾子，乃是得之於子游的。他說：

『春秋太平世之義，傳諸子游，而孟子大昌明之。荀子非十二子篇攻子思孟子云「以爲仲尼子游爲茲厚於後世」可見子思孟子之學，實由子游以受於孔子也。此派爲荀派所奪，至秦而絕。』（中國古代學術思想變遷史）

在這四種意見中間，前面三者，我們不能知道他們的根據，因爲他們的話，都是泛說，並沒有提出證據。至於梁任公的話，却是根據荀子非十二子篇裏「以爲

仲尼子游爲茲厚於後世」一句話，而決定子思孟子的思想是由子游而來的。此外並沒有其他的證據。梁任公這個意見，我認爲並不確鑿。

第一、他所根據這句話裏的「游」字，本身是有問題的，並不是絕對可靠的。所以郭沫若說：

『荀子屢言仲尼子弓，不及子游。本篇後云子游氏之賤儒，與子張子夏同譏，則此子游必子弓之誤。』（荀子非十二子篇注）

這個「游」字的本來既是個「弓」字，那麼這句話便不是可以證明子思孟子的思想淵源出於子游的話，而是說明子思孟子提倡邪說，使後世無知之徒，承傳下來，以爲這便是孔子利子弓的思想，所以荀子在下面接着說「是則子思孟軻之罪也。」

第二、他祇根據這一個不可靠的「游」字，並沒有再參考孟子書中孟子自己所說的關於曾子子思關係的話。我以爲研究這個問題，要想得出一個較確的

結果，應當從孟子七篇當中去搜羅材料來做論證，

一、『事孰爲大？事親爲大；守孰爲大？守身爲大。不失其身而能事其親者，吾聞之矣；失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不爲事？事親，事之本也。孰不爲守？守身，守之本也。曾子養曾晳，必有酒肉，將徹，必請所與。問有餘，必曰：「有。」曾晳死，曾元養曾子，必有酒肉，將徹，不請所與。問有餘，曰「亡矣。」將以復進也。此所謂養口體者也。若曾子則可謂養志也。事親若曾子者，可也。』（離婁章上）

二、『曾子居武城，有越寇，或曰：「寇至，盍去諸？」曰：「無寓人於我室，毀傷其薪木。」寇退則曰：「修我牆屋，我將反，」寇退，曾子反，左右曰：「待先生如此其忠且敬也。寇至則先去，以爲民望；寇退則反，殆於不可。」沈猶行曰：「是非汝所知也。昔沈猶有負芻之禍，從先生者七十人未有與焉。」子思居於衛，有齊寇，或曰：「寇至，盍去諸？」子思曰：「如伋去，君誰與守？」孟子曰：「曾子子思同道。曾子師也，父兄也。子思臣也，微也。曾子子思易地則皆然。」』（離婁章下）

三、『萬章問曰：「敢問不見諸侯何義也？」孟子曰：「在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆謂庶人。庶人不傳質爲臣，不敢見於諸侯，禮也。」萬章曰：「庶人召之役，則往役，君欲見之，召之則不往見之，何也？」曰：「往役，義也。往見，不義也。且君之欲見之也，何爲也哉？」曰：「爲其多聞也，爲其賢也？」曰：「爲其多聞也，則天子不召師，而況諸侯乎？爲其賢也，則未聞欲見賢而召之也。」繆公亟見於子思曰：「古千乘之國以友士何如？」子思不悅曰：「古之人有言曰：「事之云乎？豈曰友之云乎？」」子思之不悅也，豈不曰：以位，則子君也，我臣也，何敢與君友也？以德，則子事我者也，奚可以與我友？千乘之君求與之友而不可得，而況可召與？」』萬章章下

四、『曾晳嗜羊棗，而曾子不忍食羊棗。公孫丑問曰：「膾炙與羊棗孰美？」孟子曰：「膾炙哉？」公孫丑曰：「然則曾子何爲食膾炙而不食羊棗？」曰：「膾炙所同也，羊棗所獨也。諱名不諱姓，姓所同也，名所獨也。」』盡心章下

五、『孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇未知其孰賢，然而孟施舍守

約也昔者曾子謂子襄也曰：「子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博吾不惴焉。自反而縮，雖千萬人吾往矣。」孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」』公孫丑章上

六、『曰：「豈謂是與？」曾子曰：「晉楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁。彼以其爵，我以吾義。吾何慊乎哉？」夫豈不義而曾子言之？是或一道也。天下有達尊三：爵一、齒一、德一，朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。惡得有其一，以慢其二哉？故將大有爲之君，必有所不召之臣。欲有謀焉則就之。其尊德樂道不如是，不足與有爲也。」』公孫丑章下

七、『孟子去齊宿於晝，有欲爲王留行者，坐而言不應，隱几而臥。客不悅曰：「弟子齊宿而後敢言。夫子臥而不聽，請勿復敢見矣。」曰：「坐，我明語子：昔者魯繆公無人乎子思之側，則不能安子思；泄柳申詳無人乎繆公之側，則不能安其身。子爲長者慮，而不及子思，子絕長者乎？長者絕子乎？」』同上

八、『昔者，孔子沒，三年之外，門人治任將歸，入揖於子貢，相嚮而哭，皆失聲，然後歸。子貢反，築室於場，獨居三年，然後歸。他日子夏子張子游以有若似聖人，欲以所事孔子事之，彊曾子，曾子曰：「不可。江漢以濯之，秋陽以暴之，皜皜乎不可尙已。」今也南蠻鴃舌之人，非先王之道，子倍子之師而學之，亦異於曾子矣。』（滕文公章上）

九、『曾子曰：「脅肩諂笑，病於夏畦。」子路曰：「未同而言，觀其色，赧赧然，非由之所知也。」由是觀之，則君子之所養可知已矣。』（滕文公章下）

從上面所引的話說中間去研究，可以得出下列的論點：

第一、在孟子七篇中間，孟子提及曾子子思計有十次以上，並且稱贊他們的主張，和引用他們兩人的話爲自己辯護。至於其他孔門弟子，除了顏淵和子路曾被孟子提過一二次以外，如子游諸人，他不特沒有稱贊過他們。或者引他們的話來替自己辯護，甚至他們的名字也沒有提及，並且有一次公孫丑說：

『昔者竊聞之：「子夏子游子張皆有聖人之一體；冉牛閔子顏淵則具體而微，敢問所安？」』（公孫丑章上）

孟子反說『姑舍是。』這足見曾子、子思、孟子三人的思想是一貫的，和子游沒有絲毫關係。

第二、孟子說：『曾子子思同道。曾子子思易地則皆然。』這足見子思的思想是受之於曾子，並不是受之於子游的。

第三、孟子在書中除了稱贊曾子子思以外，並沒有再提及子思以後的儒者，同時孟子稱曾子子思等於荀子稱仲尼子弓一般，這可以證明孟子和曾子子思是一貫的。

既得出了這三個論點，那麼我們可以得出一個結論：

孟子的思想是傳自子思，子思得之於曾子，曾子則親受之於孔子。

既有了這個結論，我們還可以再找些證據來佐證這個結論，統計論語一書，

曾子的話共有十二句。

一、『曾子曰：「吾日三省吾身；爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」』學而

二、『曾子曰：「愼終追遠，民德歸厚矣！」』同上

三、『曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」』里仁

四、『曾子有疾，召門弟子曰：「啟予足，啟予手。」詩云：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」而今而後，吾知免夫！小子。』泰伯

五、『曾子有疾，孟敬子問之。曾子言曰：「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣。正顏色，斯近信矣。出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存。」』同上

六、『曾子曰：「以能問於不能，以多問於寡。有若無，實若虛。犯而不校。昔者吾友，嘗從事於斯矣。」』同上

七、『曾子曰：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，君子人與！君子人也！」』同上

八、『曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」』同上

九、『曾子曰：「君子思不出其位。」』憲問

十、『曾子曰：「吾聞諸夫子：人未有自致者也，必也親喪乎？」』子張

十一、『曾子曰：「堂堂乎張也，難與並爲仁也。」』同上

十二、『曾子曰：「吾聞諸夫子：孟莊子之孝也，其他可能也，其不改父之臣，與父之政，是難能也。」』同上

在這十二句中間，二、四、十、十二、四句，都是關於論孝方面的話。至於子游，在論語中間，祇有爲政篇裏載過他問了一次孝：

『子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養；至於犬馬，皆能有養，不敬何以別

乎?」』

其餘尚有五句話：

一、『子之武城，聞弦歌之聲，夫子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀?」子游對曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：「君子學道則愛人，小人學道則易使也。」子曰：「二三子，偃之言是也，前言戲之耳!」』陽貨

二、『子游曰：「子夏之門人小子，當洒掃應對進退，則可矣；抑末也，本之則無，如之何?」』子張

三、『子游爲武城宰，子曰：「女得人焉爾乎?」曰：「有澹臺滅明者，行不由徑，非公事，未嘗至於偃之室也。」』雍也

四、『子游曰：「喪至乎哀而止。」』子張

五、『子游曰：「吾友張也，爲難能也；然而未仁。」』同上

在這五句話裏面，子游並沒有說過關於孝的話。

曾子說了很多關於孝的話，而子游沒有說，那麽彼此的思想和孟子思想的關係，便顯出大大的差異。在孟子思想中，有二大部份：一是他的仁義禮智天生的性善主張，一是孝的主張。在他的書中，關於討論孝的問題有許多次數。這兩部份思想前者是他自己獨創的，後者是他承襲舊來的。這舊來思想的發源，便是曾子。所以曾子有『啓予足，啓予手。』的守身全歸的話。孟子也有『守孰爲大，守身爲大。……失其身而能事其親者，吾未之聞也。……守身守之本也。』的話。

孟子既是承襲曾子，提倡孝的思想，這足以證明孟子和曾子是一貫的。孟子和曾子既是一貫，那麽子思孟子的思想不發源於子游，不辨可知。

曾子子思孟子三人的思想是一貫的，既證明了。現在要來研究子思對於孔子和曾子，以及孟子對於子思有無直接受學的關係。

一、子思對於孔子：論語載孔子說『鯉也死，有棺而無槨。』從這一句話去研究，可以知道子思的生年，是在鯉死以前，也是在孔子死以前。如果子思生不在鯉

死以前，那麼子思旣是鯉的兒子，鯉早死了，子思何從而出呢？子思旣在鯉死以前生，那麼在孔子死的時候，子思至少有五歲因與鯉在魯哀公十二年卽周敬王三十七年死，較孔子死在魯哀公十六年卽周敬王四十一年遲四年。假定子思當鯉死那年生，豈不是有五歲嗎？如果依照孔子自己十九歲娶妻二十歲生鯉的情形去推論（見史記『孔子爲兒嬉戲，嘗陳俎豆，設禮容。十九歲，娶宋之亓官氏，一歲而生伯魚。』那麼鯉死時或者孔子死時，子思已有了三十餘歲。這可以證明子思是受過孔子敎訓的，因爲子思旣有了三十餘歲，那還會不親自受過孔子敎訓嗎？現在就退一步說，假定子思在孔子死時沒有三十餘歲，那麼七八九歲也許有了。因爲子思祇有八九歲的話，鯉還算是晚年得子。子思祇有八九歲，也有受孔子敎訓的可能所以孔叢子裏記孔子和子思的對話，話雖不一定是眞的，然而對話的可能性是有的。旣有對話的可能性，那麼子思曾直接受學於孔子是不成問題了。

二、子思對於曾子：子思對於曾子，我們雖無確實的證據，可以證明直接有關

係，但是也有幾條很充分的理由：

甲、曾子子思的思想是相同的，這話在前已證明了。

乙、子思既親自受過孔子的教訓，那麼孔子先死，曾子後死，這自然子思有向曾子問學的可能。

丙、曾子是孔門弟子中年紀最輕的人，如果子思真的在孔子死時祇有八九歲或五歲，那麼子思長大後，祇有向曾子問學。因爲其他的孔子門人到這時都差不多老死了。

丁、曾子是傳孔子學問唯一的人，換句話說，曾子是孔子的高足弟子，曾子既是孔子的高足弟子，那麼孔子臨死時，因爲子思沒有父親，自然要把子思付託曾子，好讓子思學些高深的學問，況且曾子本是一個可靠的人，他自己曾說過。

「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，君子人與！君子人也？」—見前

有了這四個理由，子思受過曾子的直接教訓是不成問題的。並且也許可以說，子思直接得曾子的教訓多，而直接得孔子的教訓少，這因爲孔子是死在曾子以前的緣故。

三、孟子對於子思：子思既生在孔子死以前，而孟子生在周烈王四年，那麼從最低限度算其間必相差一百一十年；若孟子長大後眞的向子思問學過，那麼子思最少有一百二十餘歲，——從鯉死年算起，——子思是否活了這些歲數呢？據史記說，子思祇有六十二歲，相差五十餘年，子思怎能直接來教孟子呢？但是史記說子思祇有六十二歲，絕對不可靠，因爲孟子既載有子思仕魯繆公的話，那麼從魯繆公卽位的第一年，回算到鯉死的那年，——假定子思生年，——子思已近八十歲了。孟子所說的話，自然較史記可靠，所以史記說子思祇有六十二歲，是絕對不可靠的史記的話雖不可靠，然而就個人現在說，卻無法證明子思活了一百二十餘歲。所以關於孟子對於子思是否直接問學的問題，祇有暫付闕疑，等到將來

找到最確切的材料時，再行討論。不過直接問學的問題雖不能一時解答，然而並不妨礙他們的思想是一貫的，這點我們應當注意！

第三章　孟子的人生學說

孟子對於人生的認識，特具隻眼他認爲人生有偉大而且濃厚的意義，這意義是什麼？就是仁義禮智的天賦。所謂仁義禮智的天賦，就是說人類的誕生，已由先天稟賦了仁義禮智。這仁義禮智對於人生有極大的作用。所以一個人總要能實現孟子所說的人生，那麼他必定有至高無上的價值！現在把他這種仁義禮智的人生學說逐條討論於后：

第一、人的本體：所謂人的本體，就是構成一個完全人的要素。孟子認爲構成一個完全人的要素，除了血肉的體質以外，還有兩點：一是理，一是氣。他說

『心之所同然者，何也？謂理也，義也。』告子章上

這句話可以證明孟子認爲「理」是組成人的一種要素。因爲在這句話裏，他說人類的心，對於外界的物理，都能無異議的一致贊同或者了解。但是人類的

心，所以能對外界的物理一致贊同，實在因為我們心的本體，根本就是理，和外界的物理同一的。所以他說：

『故有物必有則。』告子章上

又說：

『萬物皆備於我矣。』盡心章上

這「理」雖是組成人的一種要素，然而它並不是一種實體的，是一種理想的。所以它不在人的身體上任何一部份，而在心的裏面。

『氣，體之充也。』公孫丑章上

這句話可以證明氣也是組成人的一種要素。

「理」與「氣」既是組成人的要素的，那麼二者是那樣最重要呢？「理」是最重要的。為什麼「理」是最重要呢？因為「理」組成心的本體，使心發生出一種最大的作用。這作用就是仁。這種仁的作用是怎樣的？是慈愛的，換句話說，就

是不忍人的人的心裏，既有一種不忍人的作用，那麼從他的實體說，可以叫做不忍人之心，或者叫做仁心。所以孟子說：

『人皆有不忍人之心。』（公孫丑章上）

就其動作說，就是同情心，或者惻隱心。所以孟子說：

『所以謂人皆有不忍人之心者；今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。』

有了這仁的作用，於是附帶的發生出義禮智的作用。為什麼？因為一個人有了惻隱的心，那麼自己有不惻隱的地方，沒有不羞的，或者他人沒有惻隱的地方，也沒有不惡的。所以由惻隱之心，便發生了羞惡之心。有了羞惡之心，自然是有了義的作用。孟子自己說過：『羞惡之心，義之端也。』有了義自然有了禮。因為一個人有了羞惡之心，那麼凡是理所當辭的，必定要辭；理所當讓的，必定要讓，這辭讓的心，就是禮的作用。孟子說：『辭讓之心，禮之端也。』有了辭讓之心，自然也有了

是非之心。因爲有辭讓之心，假使沒有是非之心，怎樣知道什麼當辭，什麼當讓呢？所以有了辭讓之心，是非之心必隨之而起。是非之心就是智的作用。孟子說：『是非之心，智之端也。』（以上均見公孫丑章上）

這可見義、禮、智三者，都是由不忍人之心而發生的。我們從孟子自己說話語氣裏也可以知道是這樣的。他說：

『人皆有不忍人之心。……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之；無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。』（同上）

在這段話裏，自『非惡其聲而然也。』以上，祇是說人有不忍人之心，沒有並說其餘三者。到了『由是觀之，』忽然將仁義禮智四者一齊說出，這足見先有了不忍人之心以後，於是其餘三者就附帶的發出了。這是很合乎論理的解釋，並不

是臆度。

由「理」組成的心，有這些作用；但是這些作用，是先天而來的，並不是生後纔學得或者是由外間攙入的。孟子曾說過：

『仁、義、禮、智非由外鑠我也，我固有之也。』告子章上

『仁、義、禮、智根於心。』盡心章上

於是孟子乃就這一點稱它做良心。所謂良心就是這種心有不學而能，不慮而知的本能。他說：

『人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。』同上

所以從認識方面去說，孟子還是一位先天良心論者，或者先經驗論者。

孟子旣認爲人心有這四種大作用，於是一方面推論出他的性善論，一方面乃主張儘量的把這四種大作用擴充而完成最偉大的人生。所以由那「理」的人的本體觀，於是演出了他的擴充仁義禮智的人生觀。他說：

『凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。』——公孫丑章上

不過就四者而論，孟子是偏重鼓吹仁義的實行的。所以在他的言詞裏，多勸人家實行仁義。例如他見梁惠王說：

『王亦曰仁義而已矣，何必曰利？』——梁惠王章上

他遇宋牼說：

『先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。爲人臣者，懷利以事其君；爲人子者，懷利以事其父；爲人弟者，懷利以事其兄：是君臣父子兄弟，終去仁義，懷利以相接。然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。爲人臣者，懷仁義以事其君；爲人子者，懷仁義以事其父；爲人弟者，懷仁義以事其兄。是君臣父子兄弟去利懷仁義以相接也。然而不王者未之有也。何必曰利？』

告子章下）

至於在仁義二者之中，孟子又特別看重義。所以他有時把仁留下來不說，專說義。例如他說：

『生亦我所欲也，義亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。』（告子章上）

孟子為什麼側重義的實行呢？這是因為義能幫助仁禮智三者的實現的。不實行義，仁禮智三者便不能實現。譬如仁是彼岸，義是舟楫，如果不藉舟楫，絕對是不能達到彼岸的。他說：

『仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！』（告子章上）

『仁，人之安宅也。義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！』（離婁章上）

仁是安宅，義是正路，這可以證明仁是彼岸——目的——義如要道。所以孟子看重義，並不是廢去仁，或者和孔子主張仁有什麼衝突。關於這個問題的解答，

在拙著中國哲學史綱要中間，曾敍述了一段，現在引述如下：

『所謂義，依照孟子的說法，當然是一種先天的範疇，能直覺地辨別行爲的是非的，卽韓愈解爲行而宜之之謂義的意思。孟子主張拿這種先天的範疇，去做人們活動的標準，和孔子以仁爲標準一樣，兩者並不衝突。而義還是助仁的實現的。因爲義只限於人生行爲方面的標準，這種標準含有裁制性的；而仁却是整個的理想模型，含有目的性的。所以孟子多用一個義，並非對孔子思想有什麼不滿，是因爲孔子偏重仁道，離普通人的程度太遠，恐難實現，於是借重這個義，以聯絡這理想的人格和實現的人生。』

但義爲什麼能幫助仁禮智三者的實現呢？因爲義是心理的一種自明作用。怎樣叫做自明作用呢？就是對外界一切是非眞僞能無條件的自己明白，並且加判斷和裁制，用不着外界事物的激刺或者引誘。——這話當在性說裏證明——這種自明作用的力量非常偉大，有了它，人們一切行爲便不會錯誤。所以孟子主

張實現義，先把心理的自明作用——義——擴充起來，使它不至磨滅，以便幫助那仁禮智三者的擴充。至於怎樣擴充，那是脩養的問題，當於脩養說章裏敘明。

第四章　孟子的倫理學說

孟子的倫理學說，是從他的人生學說演化而來的。如果含混一點，也可以把這章歸到他的人生學說裏敍述。因爲他的人生學說是他的倫理學說的體，而他的倫理學說，是他的人生學說的用。例如他在人生學說中間，他認爲仁是心理固有的表能，而在倫理學說中間主張愛，這愛和仁本是體用的關係。假如沒有仁早存在心裏，自然也沒有愛表現於行爲中間。所以他說：

『惻隱之心，仁之端也。』（公孫丑章上）

這惻隱之心，就是愛，是由仁發出來的。所以他又說：

『所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。』（同上）

不忍人之心卽仁，因有了不忍人之心，纔有怵惕惻隱之心，這自然可以證明

愛是由仁而發出來的。

孟子的人生學說和倫理學說，既等於體用的關係，那麼孟子的人生學說是以仁爲基礎的，他的倫理學說，自然是以愛爲基礎的，所以他說：

「仁者，愛人。」（離婁章下）

「愛人者人恆愛之。」（同上）

「仁者以其所愛及其所不愛。」（盡心章下）

但是孟子雖然以愛爲倫理學說的基礎，而施愛的方式，以及施愛的程序，卻和墨子兼愛不同。

孟子施愛的方法，是一種推演法。換句話說，他的施愛是有一種立場的。先把立場固定後，然後再以這立場爲出發點，推演到立場以外去。他所說的立場是什麼？是親屬。所以孟子的施愛方法，是先從親屬，然後再由親屬推演到親屬以外去。他說：

「老吾老，以及人之老。幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。詩云：「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。」言舉斯心，加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。」（梁惠王章上）

從這段話可以證明他所說的施愛方法，是以親屬爲立場而推演及親屬以外四海的同胞的。但這段話不僅可以證明他所說的施愛方法，是由親及疏，也可以證明前面所說的他的倫理學說是以愛爲基礎的。因爲他這段話的要點，在推愛親屬而愛外人，換句話說，雖以愛親屬爲立場，但重在能推己以愛人。如果不能推己以愛人，而專愛親屬，那麽孟子就變成了個人主義者，或者墨子所說的別愛的人，割棄他人不愛，專門愛自己了。那麽我們還能說他的倫理學說是以愛爲基礎的嗎？

孟子所主張的施愛的方法，既是推演的，那麽他所說的愛的程序，自然是有先後的，並不像墨子所說的那樣籠統。但他所說的愛的程序是怎樣的？是以親親

爲先，仁民次之，愛物再次之的。

「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」盡心章上

「仁者以其所愛及其所不愛；不仁者以其所不愛及其所愛。」同上

墨者夷之，因徐辟而求見孟子，孟子曰：「……吾今則可以見矣。……夫夷子信以爲人之親其兄之子，爲若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本，故也。」滕文公上

這也是他說關於施愛的程序的話。但是孟子這種施愛有先後程序的意義，和墨子兼愛的意義，並不是對敵的。換句話說，墨子以兼愛與別愛相對，而孟子施愛有先後的程序，並不與別愛的意義相同。孟子施從親始的愛，是從愛親爲立場，然後推而愛他人或者愛萬物的。在這種立場之上，有兩個重要點：一、施愛應從親始。二、人既愛親，必定要推愛親之心及於他人。至於別愛，那簡直是割棄己身以外

的人不愛而專愛自己一身。所以他所談不上以愛親爲立場，更談不上推愛親以及於他。但是一班人把這點混爲一談，因此推而論墨子是兼愛無差等者。孟子是別愛者。這實在是極不合理的事。我在中國哲學史綱要以及哲學研究中墨子兼愛非愛無差等辨一文上，均曾詳細的討論這個問題，可供參考。

孟子的施愛的方法，及其施愛的程序，既敍述過了。現在要研究的就是孟子對於親親部份的愛父母的方式是怎樣的。從孟子一書去研究，我們知道孟子對於愛父母的方式，是承襲曾子的主張，而提倡一種孝的。他說：

『事孰爲大？事親爲大；守孰爲大？守身爲大。不失其身，而能事其親者，吾聞之矣；失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不爲事？事親，事之本也。孰不爲守？守身守之本也。曾子養曾晳，必有酒肉，將徹，必請所與，問有餘，必曰「有」。曾晳死，曾元養曾子，必有酒肉，將徹，不請所與，問有餘。曰「亡矣。」將以復進也。此所謂養口體者也。若曾子則可謂養志也。事親若曾子者，可也。』離婁章上

這段話可以證明孟子是承襲曾子的主張，提倡一種孝的，因爲守身養志，都是曾子孝父母的行爲。孟子既加稱贊和提倡，那自然可以說孟子是紹承曾子的主張的。他說：

『天下大悅而將歸己，視天下悅而歸己猶草芥也，惟舜爲然。不得乎親，不可以爲人，不順乎親，不可以爲子。舜盡事親之道，而瞽瞍底豫。瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之爲父子者定，此之謂大孝。』（同上）

這也可以證明孟子是主張以孝事親的。

但孝是一種抽象的道德名詞。從它的本身，我們還不能找出實行的動作。因此孟子在許多實行的動作中間，指出兩個重要點：第一是傳種行爲，所以他說：

『不孝有三，無後爲大。』（離婁章上）

這種傳種的思想，在另一個觀念去批評，自然有可訾議的地方。所以現在反對家族制度的人，都以爲孟子這種『不孝有三，無後爲大』的話，器量太小了。換

句話說，就是太陳腐了。但從生存競爭的立場去說，這傳種確是有意義的思想。因爲宇宙的物與物互相競爭，在那競爭的前後，不去講求傳種，一旦種族完全消滅了，還有什麼勝利可言呢？所以孟子爲種族前途計，主張傳種。他既主張傳種，於是凡個人的行爲，如果和這個原理並行不悖的，孟子都認爲是對的。關於舜不告而娶的事，孟子替他辨護，就是根據這個原理的。所以萬章問道：

『詩云：「娶妻如之何？必告父母。」信斯言也，宜莫如舜，舜之不告而娶，何也？』

孟子乃答道：

『告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告則廢人之大倫，以懟父母，是以不告也。』以上萬章章上

這兒所謂『男女居室，人之大倫。』的意思，就是說男女結婚是關乎傳佈人的種族的。如果不結婚，那便要消滅人的種族了。所以孟子從這個立場去替舜不

告而娶辨護，說舜的行爲是對的。因爲舜所以『不告而娶，』『爲無後也。』『君子以爲猶告也。』離婁章上

第二是脩身。所謂脩身，就是敦品立行，以實現自己的完全人格。

『公都子曰：「匡章，通國皆稱不孝焉，夫子與之遊，又從而禮貌之，敢問何也？」孟子曰：「世俗所謂不孝者五：惰其四支，不顧父母之養，一不孝也。博奕、好飲酒，不顧父母之養，二不孝也。好貨財，私妻子，不顧父母之養，三不孝也。從耳目之欲，以爲父母戮，四不孝也。好勇鬬狠，以危父母，五不孝也。章子有一於是乎？」』

在這段話裏，我們可以知道一個能脩身的人，就是孝的人。不能脩身的人，纔不是孝的人。所以從這點可以證明孟子以脩身爲孝的第二實行動作。

愛父母的方式既是孝，那麼仁民的方式是什麼？簡單說一句，就是救民，使天下得其所養。所以他說：

『禹稷顏回同道，禹思天下有溺者，由己溺之也。稷思天下有飢者，由己飢之

也，是以如是其急也。禹稷顏子，易地則皆然。』（離婁章下）

現在來討論出處問題，就是學成以後，現身於世，應取什麼態度，換句話說，就是在什麼情形之下，方纔出仕，在什麼情形之下，方纔退隱。

我們知道孟子的思想是想救世救民的。他對於天下抱有最大的熱忱，希望事事做好；對人民抱有最大的慈悲，希望人人得救。你看他那『夫人未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰？』（公孫丑章下）的話，以及『三宿而出晝』（公孫丑章下）的行動，便知道他是積極的想見用於世。但是他想見用於世，却並不是醉心利祿而不問是非的。他的出處是有一定的規律的。那規律是什麼？是以道為標準，以禮義為依歸的。合乎道義與禮，他纔去做。不合乎道義與禮，縱使位冠九卿，祿食萬鍾，他都認為不應該去做的。所以他說：

『故士、窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉。達不離道，故民不失望焉。古之人得志澤加於民；不得志脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。』（盡心

章上

這是他說出處應以道爲目標，以義爲依歸的話。

『所就三，所去三：迎之致敬以有禮，言將行其言也，則就之。禮貌未衰，言弗行也，則去之。其次，雖未行其言也，迎之致敬以有禮，則就之；禮貌衰則去之。……』—告子章下

『萬鍾則不辨禮義而受之，萬鍾於我何加焉？』—告子章上

這是他主張以禮義爲依歸的話。

『天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道，未聞以道殉乎人者也。』盡心章上

『士之仕也……古之人未嘗不欲仕也，又惡其不由其道，不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。』—滕文公章下

『非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下，不以爲泰，子以爲泰乎？』—同上

這便是他所說的以道爲目標的話。

關於這類的話，孟子七篇中間，非常之多，爲避免繁瑣起見，祇引此數條，想亦可窺見其大概了。

現在來敘述他所說的立身問題。關於這個問題，他是主張刻苦耐勞，和堅立氣節的。他爲什麼主張刻苦耐勞呢？因爲他認定：惟有在艱難困苦中間，方纔可以成就我們的志願。所以他說：

『故天將降大任於是人也：必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能。人恆過，然後能改。困於心，衡於慮，而後作。徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患而死於安樂也。』告子章下

『人之有德慧知術者，恆存乎疢疾。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達。』盡心章上

他爲什麼要提倡氣節呢？因爲惟有不拔不撓的氣節，纔能做出那頂天立地的偉大事業來。他說：

「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫！」滕文公章

這是他所說的磨鍊氣節的話。他這種提倡氣節的主張，在後代有極大的影響！凡是服膺儒學的人，都以他這種主張做立身處世的南針的。可惜到了今日，道德陵夷，人心澆漓。這種風氣已煙消雲散了。眞使吾人呼天長嘆！

第五章　孟子的性說

關於性的問題，在孟子以前的我國古代學者，是很少有人加以注意的。孔子雖然有『性相近也，習相遠也』的話，並且他還是儒家的領袖人物；然他究竟沒有和孟子一般，大論性的問題，祇是言簡意賅的把性的重要意義，以及和人生之關係略爲說出，建立他自己的學說基礎罷了。至於老子諸人，簡直沒有注意到這個問題上來。但是到了孟子出來以後，這個問題就一天嚴重一天了，而新的創說也漸漸開拓出來。這些新的創說，雖然不完全是對的，然而總是學術界進步的現象。

到了孟子時代，爲什麼討論性的問題會一天嚴重一天呢？這是因爲思想的進展有它的必然的趨勢。這種趨勢，是由宇宙問題的研究而漸漸進爲人生問題的研究。在孟子時代，大概是因爲思想的進展已由宇宙問題的研究而到達人生

問題的研究了，所以孟子以後的人，注重性的討論。因爲性就是人生問題最重要的一部份。

孟子討論性既是由人生問題的研究，那麼我們現在研究他的性說，也應該對於孟子所認識的人生加以特別注意。換句話說，孟子的性論，不是空中樓閣，飄然出現的。乃是從他自己所認識的整個的人生推論出來的。所以我們要注意他的人生學說。好在他的人生學說，已在前章敍述過，可作參考，用不着再說，現在祇有把他的性說，分條敍述於后：

孟子對於人性的估量認爲是善的。他曾說過：

『人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。』(告子章下)

這句話是他對於性善的論斷；但是他到底根據那幾個理由而斷定性是善的呢？這在他和告子辯論中間，我們可以找得出下列的理由：

第一，一個人的全身，除了血肉的軀體以外，還有一顆心——這顆心並不是

做那循環系中樞的心。——這顆心包藏一種理，心有了理，於是有四種作用，就是仁義禮智作用。仁的作用是不忍，義的作用是自明，禮的作用是明分，智的作用是明理。這話在前章人生學說中間便可證明。例如惻隱之心，便是不忍的端倪，羞惡之心，便是自明的端倪，辭讓之心，便是明分的端倪。是非之心，便是明理的端倪，不過在人生學說方面，孟子是借重「仁」來統轄其餘三者的。至於在性說方面，孟子是借重「義」來說明性是善的。以「仁」統轄三者，是從心之體說明人生的意義。以「義」說明性善，是從心之活動，說明性是善的理由。所以在性說裏，他專以「義」來做根據。他說：

『口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；至於心獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，謂義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。』（告子章上）

這就是他專以「義」來說明性善的話。但「義」的自明作用是怎樣的？是

心對外的事能自動明白，用不着經過外界事物的激刺或引誘方纔知道。公都子說：

『冬日則飲湯，夏日則飲水；然則飲食亦在外也。』同上

公都子這話，是代孟子申述我們的心有一種自明作用，所以對於熱冷的抵禦，並不要等到外界氣候的刺激纔知道冬須飲湯，夏須飲水。在氣候轉變的時候，我們內心已知道冬飲湯，夏飲水。這話和孟子自己所說的：

『耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也；然則耆炙亦有外與?』同上

這種由心的自明既叫做「義，」那麼「義」自然也是在內的。我們的心，既是有上述的情形，包藏了「理。」又有最顯明的自明作用，那麼我們便可以斷定性是善的了。因爲性是整個心理的活動。就整體說叫做性，就動作說叫做情。但心理的作用是自明的。自明的結果，能辨別是非，做那所當做，不做那所不當做的事。

所以從這點去推論，可以斷定性是善的。因爲心理活動的結果，並不會做出錯的事來，那麼這整個的心理的治動，自然是善的。整個心理的活動是善的，性等於整個心理的活動，那麼性自然也是善的。這是孟子主張性善的第一個理由。

『敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰：「敬叔父。」曰：「弟爲尸則誰敬？」彼將曰：「敬弟。」子曰：「惡在其敬叔父也？」彼將曰：「在位故也。」子亦曰：「在位故也。」庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。』同上

這段話便是從心理活動，不會做錯事，而說明性善的話。因爲外界的事實雖然變動了，但是我們的心却不會因外界事實變動也亂了，它尙能因時制宜地辨別外界的事實，這足見心理活動不會做錯事。所以孟子要用這些話來說明性是善的。自明的作用，不特它自己不會做錯了事，同時還能實現心的其他三種作用——仁、禮、智。這樣一來，心理活動更趨向善的方面去了，這更可以證明性是善的。

第二、性與情是一物的兩態，性是靜態，情是動態。所以性是情的體，情是性的

動。性與情既是一物的兩態，那麼狀態雖不同，而本質却是同的，譬如一個明珠，在轉動時和沒有轉動時的狀態自然是兩樣的；但轉動時是光亮的，沒有轉動時也是光亮的，所以轉動的狀態雖不同，而本質却是相同的。本質既是相同的，那麼我們從此的本質，便可以推知到彼的本質了。如今我們已知道情的本質是善的，我們自然也可以說性是善的。所以孟子說：

「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。」同上

這是孟子第二個理由，斷定性是善的。他這種從情善推到性善，完全是從行爲的動機，去斷論性是善的，因爲情就是行爲的動機。從行爲的動機怎樣可以知道性是善的呢？因爲孟子認定動機——情——根本是善的。動機爲什麼根本是善的？因爲動機就是心理活動最初最微妙的一點，這心理活動最初最微妙的一點是最單純而沒有和外界物欲相接觸的，所以不受外界事物的牽制，而能發生心理原來的自明作用，不會做錯了事。等到這動機漸漸受了物欲的牽制，那心理

便失却了自明的作用，就不算是完善的了。於是惡也隨之而生。孟子說：

「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也；旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有材焉者，是豈人之情也哉？」告子章上

這段話的意思，就是說人的最初心理活動本來是善的；但中途受物欲的引誘與摧殘，於是漸漸惡了，以至離禽獸不遠。所以一個人的不善，並且做錯了事，並不是他沒有做善的才能，更不是他最初的動機是不善的，實在因爲物欲蔽滅了心理的自明作用，所以纔有這種惡結果。

「若夫爲不善，非才之罪也。」同上

「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」同上

這兩段話就是孟子說明人的性，本來有善的表現的。那富歲和凶歲的子弟，所以不能把那善的表現張露出來，實在是因爲外物摧殘了他的心的本來作用，並非他的性本來是這樣的。

這兩段所說的「才」和前段所說的「材，」是同樣的意義。所謂「才」就是那善的表現的一個專名詞。性、情、才這三者，本來是一套東西。性與情的關係，我們早知道了。至於「性」與「才」的關係。我們可以說：「性」是就心理活動的整體說的，「才」是就這活動的力量說的。心理既有活動，而這活動又是善的，這就表現心理活動的一種才。譬如說，一個人能做，而且做得極巧妙，那麼在這極巧妙中間，就表現出了他的才。這才就是他的做的力量，所以孟子說：

「以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？」同上

再由這性與才的關係，便可以推知情與才的關係。因爲性與情本是一物的兩態。才既是性的力量，那麼才自然又是情的力量了。一個人既有情，必定有才，所

以孟子說：

『而以爲未嘗有材焉，是豈人之情也哉？』同上

以上已把孟子論性的問題敍述過了。現在來附帶敍一敍告子和孟子論性的不同點。

從上面的研究中間，我們知道孟子是主張性善的。但他所以主張性善，是因爲人的心包藏了理，因此人的心理活動有一種自明作用和其他仁禮智作用。至於告子呢，他並不主張性善，他認爲性沒有善惡的分別。所以他說：

『性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。』同上

但告子主張性不分善惡，又是什麼理由呢？這是因爲他認爲性是一種自然的心理活動。他說：

『生之謂性。』同上

這句話是說人旣然生下了，必定有活動的。那活動便是性，例如耳聞、目見、口嘗、身觸這些活動都是生而就有的。所以說「生之謂性。」至於自然的心理活動的意思，就是說心原來並沒有包藏什麼理，也沒有什麼自明作用。他說：

「性、猶杞柳也。義、猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。」同上

這是他說人的心沒有包藏什麼理，所以性是一種杞柳般的樸素的材料。

『食色性也：仁內也，非外也；義外也，非內也。』同上

這是他說人的心並沒有自明作用，所以義是外的。心旣沒有理，又不能自明，所以性是純樸的。活動的時候，不能預先有仁義的動向。它的動向，完全由外界激刺，或由內境的必要，鼓動人身上生理各部份纔發生的。例如食和色，是內境的必要，鼓動消化器官和性器官，使人發生食和色的動向。

「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。」同上

這也是說明性沒有預先的動向的。所以外界環境要它東它便東，要它西它

便西，絕對不能抵抗。

告子這種主張，是和孔子相似的；但告子的話說，比孔子更明白，並且拿出自己的根據。所以可以說他的性論比孔子的性論完密。至於和孟子比較起來，也許可以說告子的性論更平穩。因爲孟子的話，完全是用一種理想去推論的。告子的話完全是根據事實去判斷的；拿現代的心理學的派別去比擬他們，那麼也許可以說孟子是本能派。告子是反本能派；因爲孟子認爲人的行爲是有一種不學而能不慮而知的本能的。至於告子，他只認爲人的行爲完全是自然的知覺運動，並沒有什麼本能包涵在裏面。所以一個看重天，一個看重生。孟子說：

『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。』（盡心章上）

這都是看重天的話。看重天就是承認有本能，有先天的經驗。告子說：

『生之謂性。』（告子章上）

這就是看重生的話，看重生，就是不承認有本能，祇承認生後的經驗。孟子既看重天，自然要主張性善。告子既看重生，自然不主張性善而主張性無善無不善。

第六章　孟子的命說

孟子除了主張性善說以外，也還主張天命說。性善說是孟子自己創建的，天命說却是承襲孔子舊有思想而來的。所以天命的思想可以說是儒家一貫而沒有變更的思想。現在分開下列幾點研究如下：

一、命的定義：雖在孟子本書中間，找不出命的明顯的定義；但從儒家其他書中，却可以找出很明顯的定義，

揚子法言問明篇說：

「命者天之命也，非人爲也；人爲不爲命。請問人爲？曰：可以存亡，可以死生，非命也，命不可避也。」

程伊川易傳乾卦詞：

「天所賦爲命，」

從這兩句話去研究，我們可將命的定義約述如下：

「命乃天所吩咐於人的東西，如君主吩咐臣人的話一般的。因爲是天所吩咐的，所以是出乎人力之外，而非人力所能做的東西。」

但在這吩咐中間，到底是什麼東西呢？例如君主吩咐臣人一句話，這句話裏到底包涵什麼意思或者什麼字句呢？據歷來的儒家人物說，這吩咐中間所包涵的是一些做人的道理。所以中庸說：

『天命之謂性，率性之謂道。』

但這種道理可分兩類：一類是做人的能力，一類是做人的結果。所謂做人的能力，就是人受了天的命令以後，能够有所動作，譬如：目視、耳聽、鼻臭、舌味、身觸、心說故等，這視聽臭味觸說故等等，都是天所賦予人的能力，人有這些能力，方能表現其爲一個人。如果沒有這些能力，便不能成其爲人了。所謂做人的結果，舉個例來說，如爲善的人，結果得惡報，爲惡的人，結果得善報，這善報惡報的結果，都是由

天所決定的這些結果既是由天所決定的誰也不能逃避變更

命既是做人的道理爲什麼叫做命呢?要答覆這個問題便要研究

二、命的由來:據理學家說,所謂命,所謂性,所謂理,本來都是一樣的東西;但所以有名稱上的分別,或叫做命,或叫做性,或叫做理,完全是就表現的方式不同而說的。所以叫做命,因爲是天所命令的。例如一句普通的話說,因爲由君主口中說出,而要臣子去做,於是這句話說便成了命。至於叫做性乃因爲這命裏所包涵的東西,從人的生時起已表現於人的身體中。例如君主命某人爲某官,某人自受職以後便能確切執行君主的命令,就這執行君主命令方面說便是性,因爲這時君主的命令已到了臣人的手中,在臣人手中,可以表現出行爲的能力出來,所以所謂命也,性也,都是人生行爲裏的東西。命是就人生行爲的來源說的。性是就人生的行爲能力說的。至於孟子主張性善說及天命說,那又是從行爲的來源及行爲的能力加了一種估計。他主張性善,是因爲認定人的行爲有一種善的能力的表

現。他主張天命，是因爲認定人的行爲在天賦的時候已決定了最後的結果。

所謂最後的結果，就是人生在努力工作所得的報答。例如一個工人，自早晨八時起來開始做苦工，做到晚間，可以得兩角錢的工資，這工資便是一天努力工作的最後結果。工人努力一天工作，得兩角錢最後的結果，是由資本家早早決定的。而人生努力一世工作所得的不可思議的結果，是由天所早早決定的。但天決定人生努力最後的結果，並不是根據現實的因果律的。所謂現實的因果律，就是種瓜得瓜，種豆得豆的意思；而是根據一種神祕而不可思議的因果律的。因爲根據神祕而不可思議的因果律，所以往往人生的努力，明明是向行善這方面去的，然而到了結果却得到惡的報應。世間有許多這種神祕而矛盾的事實。儒家的人物因爲是神祕而矛盾的，所以歸之於命的操持，同時抱一種安命的態度。因爲既是神祕不可逃避的，則不能參加人意於其間，祇有聽天由命而已。所以儒家的整個人生觀是一種神祕而機械的人生觀。人雖有動作，但動作的來源及其結果都

非人意所能料想或駕馭的。雖然孟子認爲人有善性，但這善性也不能對於機械的人生添加上什麼意外的花樣。因爲性也是天賦的不過秉之於人而由人力表現罷了。所以有了善性不過把人自己這架機械的能力與動作表現精細與優良些，到結果，織布的機械，並不能製造出槍彈來。所以孟子把命與性看作相連的東西，彼此的作用，雖有不同，但性不能超出命的範圍，祇可以盡其能力實現命的極度。所謂性不能超出命的範圍，也就是命已決定行爲的結果。例如孟子說：

『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。』（盡心下）

從這句話便可以知道命是決定行爲的結果的，所以人雖有性，而性並不能超出命的範圍。這裏所說的『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，』是說口有辨別味的能力，目有辨別色的能力，耳有辨別聲的能力，鼻有辨別臭的能力，四肢有辨別安佚的能力，這各種能力便是性。但是

雖有這種能力，不見得便件件都能達到所能的限度。例如目能辨色，不見得便能看到所能看的色；耳能辨別聲，不見得便能聽到所能聽的聲、口、鼻、四肢也是如此，爲什麼不能呢？因爲這種種結果，都是由命早早所決定的。既可能而又不見得必能，這便是『性也有命焉，』一個人的結果，既是由命所決定，所以君子雖然知道自己有「能」辨別味、色、聲、臭、安佚的性，而不卽希望有「所能，」這便是『君子不謂性也。』

『仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也有性焉，君子不謂命也。』同上

從這句話知道性可以實現命的極度，也就是表現人的最高能力。所謂『仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也。』是說在父子之間能表示仁，在君臣之間能表示義，在賓主之間能表示禮，賢者能表示智，聖人能脗合天道，這些能力都是天所賦予的，因爲仁義禮智都是根於心，非

由外鑠而來的；但是這些能力雖由天所賦予，却可以由我們的行爲盡量表現出來，而不受天命的牽制，這就是『命也有性焉。』旣可以由吾人行爲表現出來，所以君子對於這些事要努力去做，不說因爲由於天命所賦予的就算了事，便不去做，讓它們自己流露出來，這就是『君子不謂命也。』

『求之有道，得之有命。』盡心上

這是孟子說人的得失是由命安排好的。一個人的得失旣由命所決定或安排好，不可逃避或僥倖，那麼我們只有安命命怎樣，我們就怎樣，所以他就主張安命。

『殀壽不貳，脩身以俟之，所以立命也。』同上

這是說一個人生命的久暫，都是由命所決定的，用不着懷疑，用不着奇怪，祇有自己努力脩身，等待命運的到臨，爲什麼要脩身呢？因爲脩身可以保全那天命所決定我們的生命年壽。例如天命決定我們八十歲死，我們便要脩養我們的身

恰好到達八十歲纔死，不要摧殘這身，使它在八十歲以前便死了。如果應在八十歲死，你硬要活活地把它在八十歲前弄死，這便是死於非命，不合正命的。他說：

『莫非命也順受其正。』同上

這是說我們一切行爲的結果，雖然都是命定的，但是也要達到應有的命，不要早自摧殘了。所以他又說：

『是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者正命也。桎梏死者非正命也。』同上

天命說的主張，在我國是算早早風行的。所以就它的歷史來說，並沒有什麼希奇；但是在孟子學說中間，天命說和性善說互相聯繫在一塊兒，那便表現出極濃厚的意義，性善說能鼓勵人生向前的努力，天命說能安慰人生努力的失敗。例如說人皆可以爲堯舜，這自然使個個人都去效法堯舜；但是效法的結果，堯舜的人格雖學到了，而所得的精神與物質的報酬，全屬子虛。這不免使人失望！在這時

孟子告訴他說，如堯舜而得的結果乃命也，非人力所可勉强左右的，用不着失望，也用不着灰心，這自然給他不少的安慰。要不然那個人非至於自殺不可。所以我們從此得出一個結論：把孟子的性善說與天命說合而用之，對於人生的關係，非常重大！這關係是什麼？便是性善說能鼓勵人生向前的努力；天命說能安慰人生努力的失敗！

第七章　孟子的脩養說

脩養的意義，非常濃厚，其目的在培養心性與氣，以擴充天賦予我們的四端，或者對於心的偉大的作用加以保存，不要使它喪失。現在分三方面敍述：一、養心，二、養氣，三、養性。

一、養心：養心也就是存心。所謂存心就是保存那原來的天賦的心理作用。所以盡心章說：

『存其心……所以事天也。』

心爲什麼要養呢？孟子自己說：

『故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則亡。出入無時，莫知其鄉。」惟心之謂與？』告子章上

這是他說有了養纔能使心的作用，「發揚光大。」要不然，那心的作用是要

消滅的。

『拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者。至於身而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？弗思甚也！』同上

這是他說人的身是應當養的；但孟子並不希望人對於全身兼養。他祇希望人養心。因爲心有重大的作用。他說：

『體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。今有場師，舍其梧檟，養其樲棘，則爲賤場師焉。養其一指，而失其肩背而不知也，則爲狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣。爲其養小以失大也。飲食之人，無有失也，則口腹豈適爲尺寸之膚哉？』告子章上

這小而賤的就是五官，大而貴的就是心。爲什麼養大不養小呢？因爲心的作用大，五官的作用小。

『耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。』同上

這是說五官的作用小。

『心之官則思，思則得之，不思則不得也。』同上

這是說心的作用大。為什麼大呢？因為心能思而不蔽於物。所謂「思」就是自明的意思。心既大而五官小，小的必包涵在大的內面的。換句話說，大的脩養好了，小的自然也好。所以孟子說：

『先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。』告子章上

『有天爵者，有人爵者；仁、義、忠、信、樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人脩其天爵，而人爵從之。今之人脩其天爵以要人爵，既得人爵而棄其天爵，則惑之甚者也！終亦必亡而已矣！』同上

這也是說能從大處脩養，則小的作用自然而至。如果不從大處脩養，祇求小惠，那麼那種大的作用，必定會滅亡的。

養心的要義及其目的既弄清楚了，現在來敍述養心的方法。

第一、專心致志：這是說對於養心的用功，要專心一志去幹，不可今天做了，明天又停止下來。這專心一志，實在是一種基本方法，如果不能做到這一層，縱使再有其他高妙的方法，可以保存心的作用，終是無用的。所以孟子說：

『雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣。吾如有萌焉何哉？今夫弈之爲數，小數也，不專心致志，則不得也。弈秋，通國之善弈者也。使弈秋誨二人弈：其一人專心致志，惟弈秋之爲聽；一人雖聽之，一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳而射之；雖與之俱學，弗若之矣。爲是其智弗若與？曰：非然也。』（同上）

第二、寡欲：我們這顆心本來是有最偉大的作用的，——良知良能的作用，或仁義禮智的作用。但是爲什麼有些人或者人有些時候不能表現他的良知良能，或者仁義禮智呢？那是因爲這顆心被物欲所朦蔽了，所以發生不出它的光芒來。現在要想發展心的良知良能等作用，或者保存心的偉大作用，祇有寡欲。所以孟

子說：

『養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者，寡矣。』（盡心章下）

第三、反身：所謂反身就是反省的內心作用，是否被阻礙而和外界事理相隔膜。如果能做到這步工夫，那麼我們這顆心永遠是赤裸裸地，不受塵埃的朦蔽的，這樣的心，就是所謂誠心。所以孟子主張反身。

『愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬；行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。詩云：「永言配命，自求多福。」』（離婁章上）

『仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。』（公孫丑章上）

還是孟子主張反身脩養的話。

『反身而誠，樂莫大焉！』（盡心章上）

這是說我們的心本來是有最大的作用的。如果能反觀自省，使那私意不萌，物欲無累，於是那偉大的作用，可以表現於外，不會和外界事理相隔膜，這是最快樂的事！

二、養氣：在人生學說裏，我們知道氣和理同爲人的本體要素。氣和理既同爲人的本體的要素，自然彼此息息相關，彼此互相影響的。現在既從心方面去養理，如果不再養氣的話，一旦氣暴躁起來，也可以使心的作用變化的。所以孟子除了上面主張養心以外，又主張養氣。

『持其志，無暴其氣。』

這就是孟子所說的養心與養氣並重的話。

『志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者是氣也，而反動其心。』 以上均公孫丑章上

這是說氣若不加以脩養，而任其暴躁，是可以使心理受影響的。

「我善養吾浩然之氣！」同上

這是孟子說他自己能做養氣的工夫的話。

人養了這種氣，有什麼益處呢？養了這種氣，一方面就是上面所說的使氣不會暴躁而動志。一方面就是使我們全身充滿這種浩然之氣，幫助道義的實現。所以孟子說：

「其爲氣也，至大至剛！以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。」同上

至於養氣的方法，那就是：「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」這個方法就是敎我們養氣如做一件事一般，應注意三點：第一勿正，第二勿忘，第三勿助長。勿正的正字，應作拘嚴講，不應作「預期」講。（朱註）所謂勿正，就是對於養氣，我們只當它一件事做，但不可拘嚴。如果拘嚴了，必定要發生一種矯枉過正的弊病的，所以孟子說：「志壹則動氣。」所謂志壹動氣，就是持志太拘嚴，使氣暴躁起

來，而不得安寧。所謂勿忘，就是要常惺惺地不要把這回事忘了。所謂勿助長就是要聽其自然，不可急於速成。現在把孟子自己的話引在後面，以資證明。

『必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：「今日病矣，予助苗長矣！」其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者，寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之也。』公孫丑章上

三、養性：為什麼要養性呢？因為性既是善的，我們保存它的善的作用，必定要加以脩養。如果不加以脩養，那善的作用一定是要喪失的，但性所以為善，完全因為心有仁、義、禮、智的作用而來的，所以養性就在盡心。孟子自己說過：

『盡其心者，知其性也。』盡心章上

怎樣叫做盡其心呢？盡心就是對那心的仁、義、禮、智四種作用，不特不要把它們毀滅了，還要儘量地開拓出來。如果能把那些作用開拓出來，那麼性善的作用

也就可以不言而知了。因爲性本是心的仁義禮智作用整個表現的總稱。那些作用，能儘量地開拓，那麼性善的表現更顯明。所以要善的表現更顯明，祇有從盡心着手，把心的作用，儘量地開拓出來。至於怎樣盡心，那又要歸到養心或存心的方法去講了。這些方法已在前面敍述過，無容再提。

第八章　孟子的政治學說

孟子的政治學說，簡單說一句，是一種民本主義的政治學說，它的目的，是在保民、養民、敎民，保民就是保障民族的生存。養民就是充裕人民的生活。敎民就是指示人民的生計。這三方面的關係，養民、敎民是基礎，保民是目的。換句話說，保民要從養民、敎民做起，而養民、敎民就是以保民爲目的所以能養民、敎民，自然能保民，能保民就可以王天下；但要保民必先養民、敎民。所以齊宣王問道：

『德何如則可以王矣？』（梁惠王章上）

孟子答道：

『保民而王，莫之能禦也。』（同上）

這是孟子所提出王天下的大綱；大綱過略了，齊宣王還不能領會其中的眞意。所以他又說：

『吾惛，不能進於是矣，願夫子輔吾志，明以教我；我雖不敏，請嘗試之。』——同上

孟子於是把細目說給齊宣王聽：

『無恆產而有恆心者，惟士為能；若民，則無恆產，因無恆心；苟無恆心，放僻邪侈，無不為已；及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡，此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？王欲行之，則盍反其本矣。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未有之也！』——同上

上面的話，雖然很複雜，但是歸納起來，不外兩點：一是養民，一是教民。所謂

『五畝之宅，樹之以桑，五十者，可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無饑矣。』就是養民的話。『謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。』就是教民的話。

孟子對於政治方面，主張保民、養民、教民，那麼他的基礎觀念是什麼？換句話說，孟子爲什麼提倡民本主義呢？他的根據是什麼？他的根據就是他自己的重民輕君的觀念。由這個重民輕君的觀念，於是提倡民本主義，把整個的政治活動，政治計劃，政治鬥爭，都建築在人民的利益上面。換句話說，就是以人民利益爲政治的目的。他曾說過：

『民爲貴，社稷次之，君爲輕。』（盡心章下）

這就是他的重民輕君的證據。

『孟子見梁惠王，王曰：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：何以利吾國。大夫曰：何以利吾家。士庶人曰：

何以利吾身。上下交征利，而國危矣。萬乘之國，弒其君者必千乘之家；千乘之國弒其君者必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣。苟爲後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」

梁惠王章上

在這段話裏，表面上看起來，孟子是反對利而主張仁義的。但是骨子裏，孟子並沒有反對利，不過他反對個人的利益，而提倡人民的利益。所以他勸梁惠王不要說利而說仁義。仁義與利的不同，不是性質如水火冰炭一般的分別，而是受利者的範圍大小的差異。以利而言，受利者的範圍非常狹小，祇限於君主一人。以仁義而言，受利者的範圍非常廣大，包括整個的民族。孟子這種話完全是看重人民的利益，把人民的利益視爲政治目的的話。

這種以人民利益爲目的的民本主義政治，孟子稱它做「仁政。」

「王如施仁政於民：省刑罰，薄稅斂，深耕易耨；壯者以暇日修其孝悌忠信，入

以事其父兄，出以事其長上；可使制梃，以撻秦楚之堅甲利兵矣。』同前

這段話就可以證明仁政就是保民、養民、教民的民本主義政治。爲什麼呢？因爲『省刑罰，薄稅斂，深耕易耨。』是養民的事。『壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上。』是教民的事。「可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。」是保民的事，同時又是統於仁政之下的。

爲什麼這種政治叫做仁政呢？因爲這種政治，從目的說。固是由於重民輕君的觀念而來的；但從動機說，乃是從不忍人之心所發出來的。所以孟子說：

『人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。』公孫丑章上

這是說由不忍人之心，而發出不忍人之政。這不忍人之政，就是仁政。所以孟子又說：

『既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。』離婁章上

這種仁政也叫做王政，爲什麼叫做王政呢？因爲施行了這種政治，便可以王天

下，所以從他的功效說叫做王政所謂王天下，那就是發展整個民族的意思。

「夫明堂者，王者之堂也。王欲行王政，則勿毀之矣。王曰：「王政可得聞與？」對曰：「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿。關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。詩云：「哿矣富人，哀此煢獨！」」』（梁惠王章下）

這就可以證明王政就是仁政。因爲王政所做的這幾件事，也不外是養民。這種養民、教民、保民的仁政，或者王政，是孟子政治學說的原則。至於設施的綱領，那就是行井田之制，設庠序之教。這話在前面所引的文句裏，已可以看出一個大概，現在再引兩段加以證明。孟子說：

『子之君將行仁政，選擇而使子，子必勉之。夫仁政必自經界始，經界不正，井地不均，穀祿不平，是故暴君汚吏必漫其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。』

滕文公章上

「不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。鷄豚狗彘之畜無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無饑矣。謹庠序之敎，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。』梁惠王章上

但施行這兩個綱領的次序，是先行井田之制，然後設庠序之敎的。所以在上面的話說中間，有「夫仁政必自經界始。」以及「無恆產而有恆心者惟士爲能；若民，則無恆產，因無恆心；苟無恆心，放僻邪侈，無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後驅而之善，其民之從之也輕」的

話。

先行井田之制，後設庠序之教，也就是先養民而後教民。孟子這種先養民而後教民的主張，和孔子所說的：「自古皆有死，民無信不立。」「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情」的話，大不相同，孟子是看重經濟力量的。孔子卻看重感化力量。這種不同，是思想變遷的大關鍵，我們應當注意的。至於形成這種不同的原因，大概是一方面受思想進化必然的趨勢的影響，——這趨勢就是由心漸漸傾向於物，——一方面受當時社會環境的關係，——戰國時，人民受長期戰爭的痛苦，生活十分不安，比春秋時，更加水深火熱。所以孟子特別注重物質方面。

在綱領以下，還隸有許多條目，那就是上面所說的不違農時，數罟不入洿池，斧斤以時入山林，以及五畝之宅樹之以桑等。因爲過於細瑣，不便一一縷述。除了綱領以外，還有實行的方法。這方法就是「同民。」所謂同民，就是一切安樂幸福，

爲君上的人，應該與民共享，如果能做到這層，那就可以實現上面的綱領而王天下了。

『孟子見梁惠王。王立於沼上，顧鴻雁麋鹿，曰：「賢者亦樂此乎？」孟子對曰：「賢者而後樂此；不賢者，雖有此不樂也。詩云：「經始靈臺，經之營之，庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。王在靈囿，麀鹿攸伏，麀鹿濯濯，白鳥鶴鶴。王在靈沼，於物魚躍，」文王以民力爲臺爲沼，而民歡樂之。謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚鼈。古之人與民偕樂，故能樂也。湯誓曰：「時日害喪，予及汝偕亡。」民欲與之偕亡，雖有臺池鳥獸，豈能獨樂哉？」』梁惠王章上

這是說君應與民偕樂的意思。

「王曰：「善哉，言乎！」曰：「王如善之，則何爲不行？」王曰：「寡人有疾，寡人好貨。」對曰：「昔者公劉好貨。詩云：「乃積乃倉，乃裹餱粮，於橐於囊，思戢用光，弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啓行。」故居者有積倉，行者有裹粮也，然後可以爰方啓行。

王如好貨，與百姓同之，於王何有？」王曰：「寡人有疾，寡人好色，」對曰：「昔者太王好色，愛厥妃。詩云：「古公亶父來朝走馬。率西水滸，至於岐下，爰及姜女，聿來胥宇，」當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有？」』梁惠王章上

這是他說君應與民共享一切的話。

『齊宣王問曰：「文王之囿，方七十里，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「若是其大乎？」曰：「民猶以爲小也。」曰：「寡人之囿方四十里，民猶以爲大，何也？」曰：「文王之囿方七十里，芻蕘者往焉，雉兔者往焉，與民同之，民以爲小，不亦宜乎？臣始至於境，問國之大禁，然後敢入。臣聞郊關之內，有囿方四十里，殺其麋鹿者，如殺人之罪。則是方四十里爲阱於國中，民以爲大，不亦宜乎？」』同上下

這是說凡事能與民共享，那麼雖耗費大些，也沒有什麼關係。如果不能與民共享，雖耗費很小，也是不宜的。

「莊暴見孟子曰：「暴見於王，王語暴以好樂，暴未有以對也。」曰：「好樂何如？」孟子曰：「王之好樂甚，則齊國其庶幾乎？」他日見於王曰：「王嘗語莊子以好樂，有諸？」王變乎色曰：「寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。」曰：「王之好樂甚，則齊其庶幾乎，今之樂由古之樂也。」曰：「可得聞與？」曰：「獨樂樂與人樂樂，孰樂？」曰：「不若與人。」曰：「與少樂樂與眾樂樂，孰樂？」曰：「不若與眾。」臣請爲王言樂：今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙頞而相告曰：「吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極也！父子不相見，兄弟妻子離散。」今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉疾首蹙頞而相告曰：「吾王之好田獵，夫何使我至於此極也！父子不相見，兄弟妻子離散。」此無他，不與民同樂也。今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰：「吾王庶幾無疾病與？何以能鼓樂也？」今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣有喜色而相告曰：「吾王庶幾無疾病與？何以能田獵也？」此無他，與民同樂也。

今王與民同樂，則王矣。」』——梁惠王章下

這也是他說不能與民同樂則不足以王天下；若能與民同樂則可以王天下。

『齊宣王見孟子於雪宮。王曰：「賢者亦有此樂乎？」孟子對曰：「有、人不得則非其上矣。不得而非其上者非也。爲民上而不與民同樂者，亦非也。樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」』同上

這也是他說爲君上的人應與民同樂，能與民同樂，沒有不能王天下的。

孟子既倡立民本主義，訂立設施的綱領，和實行的方法，於是極力推行這種主義於天下諸侯，勸當時的諸侯施行仁政，認爲不行仁政，就不能王天下，且有漸趨滅亡之勢。

『齊人伐燕取之，諸侯將謀救燕，宣王曰：「諸侯多謀伐寡人者，何以待之？」孟子曰：「臣聞七十里爲政於天下者，湯是也。未聞以千里畏人者也。書曰：「湯一

征，自葛始，天下信之。東面而征西夷怨，南面而征北狄怨。曰：「奚爲後我？」民望之若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變。誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅。書曰：「徯我后，后來其蘇！」今燕虐其民，王往而征之，民以爲將拯己於水火之中也，簞食壺漿，以迎王師；若殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也？天下固畏齊之彊也，今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。王速出令反其旄倪，止其重器，謀於燕衆，置君而後去之，則猶可及止也。」』同上

這是孟子勸齊宣王行仁政的話。如果能行仁政就可以免諸侯的侵伐了！

『「鄒與魯鬨，穆公問曰：「吾有司死者三十三人，而民莫之死也，誅之則不可勝誅，不誅則疾視其長上之死而不救，如之何則可也？」孟子對曰：「凶年饑歲，君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者幾千人矣；而君之倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。曾子曰：「戒之！戒之！出乎爾者，反乎爾者也。夫民今而後得反之也。君無尤焉！君行仁政，斯民親其上，死其長矣！」』同上

這是他說君能行仁政，然後百姓方能親近君上，爲長而死。

『萬章問曰：「宋小國也，今將行王政，齊楚惡而伐之，則如之何？」孟子曰：「湯居亳，與葛爲鄰，葛伯放而不祀，湯使人問之曰：「何爲不祀？」曰：「無以供犧牲也。」湯使遺之牛羊，葛伯食之，又不以祀。湯又使人問之曰：「何爲不祀？」曰：「無以供粢盛也。」湯使亳衆往爲之耕，老弱饋食。葛伯率其民，要其有酒食黍稻者奪之，不授者殺之。有童子以黍肉餉，殺而奪之。書曰：「葛伯仇餉」，此之謂也。爲其殺是童子而征之，四海之內皆曰：「非富天下也，爲匹夫匹婦復讎也。」湯始征自葛載，十一征而無敵於天下，東面而征西夷怨，南面而征北狄怨。曰：「奚爲後我？」民之望之，若大旱之望雨也。歸市者弗止，芸者不變。誅其君而弔其民，如時雨降，民大悅！書曰：「徯我后，后來其無罰，」有攸不爲臣，東征，綏厥士女，篚厥玄黃，紹我周王，見休，惟臣附於大邑周。其君子實玄黃於篚，以迎其君子；其小人簞食壺漿，以迎其小人，救民於水火之中，取其殘而已矣。太誓曰：「我武惟揚，侵於之疆，則取於殘，殺伐

用張，於湯有光。」不行王政云爾；苟行王政，四海之內，皆舉首而望之，欲以爲君，齊楚雖大，何畏焉？」」（滕文公章下）

這是他說君能行仁政就可以抵抗强國，保存種族。

孟子既提倡仁政，並且勸當時諸侯實行仁政，自然要反對霸道。所謂霸道，就是一種霸政，這種政治是以力爲中心，不以德爲中心的，以君主個人利益爲目的，不以人民利益爲目的。

『以力假仁者霸，霸必有大國，以德行仁者王，王不待大。』（公孫丑章上）

這是孟子說明霸是以力爲中心，王是以德爲中心的話。

『五霸者，三王之罪人也。今之諸侯，五霸之罪人也。今之大夫，今之諸侯之罪人也。天子適諸侯曰巡狩，諸侯朝於天子曰述職。春省耕而補不足，秋省斂而助不給。入其疆，土地辟，田野治，養老尊賢，俊傑在位，則有慶，慶以地。入其疆，土地荒蕪，遺老失賢，掊克在位，則有讓。一不朝則貶其爵，再不朝，則削其地，三不朝則六師移之。

是故天子討而不伐，諸侯伐而不討。五霸者，摟諸侯以伐諸侯者也。故曰：「五霸者三王之罪人也……」』告子章下

這可以證明「王」是以人民利益爲目的，所以天子所做的事，是省耕省斂、補民不足、助民不給、辟土治田的。至於霸者，以個人利益爲目的，所以日以摟諸侯爲事。

『仁言不如仁聲之入人深也。善政不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之。善政得民財，善教得民心。』盡心章上

『以佚道使民，雖勞不怨；以生道殺民，雖死不怨殺者。』同上

『以善服人者，未有能服人者也。以善養人，然後能服天下，天下不心服而王者，未之有也。』離婁章下

這是孟子主張行王道而反對霸道的話。

孟子既主張行王道，而反對霸道，於是又提倡法先王。所謂先王便是堯舜。

『今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。……詩云「不愆不忘，率由舊章。」遵先王之法而過者，未之有也。……故曰爲高必因丘陵，爲下必因川澤，爲政不因先王之道，可謂智乎？』離婁章上

這是他主張法先王之道的話。

『孟子道性善，言必稱堯舜。』滕文公章上

『規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲爲君，盡君道；欲爲臣，盡臣道。二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。』離婁章上

從上面兩段話可以知道孟子所說的先王就是堯舜。但是爲什麼要效法先王或堯舜呢？因爲先王或堯舜之道，是以愛民也就是以養民教民保民爲目的的，所以孟子說：

『不以堯之所以治民治民，賤其民者也。』

孟子既主張效法先王，實行仁政，提倡王道反對霸道，於是從這些前提當中，得出一個最大的結論，那就是反對戰爭。本來反對戰爭並不算一回事，但是孟子反對戰爭却與他人不同，他認爲戰爭不單是不應當有並且認爲是一種罪惡，須受一種刑罰的。所以他說：

「君不行仁政而富之，皆棄於孔子也；況於爲之强戰：爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城，此所謂率土地而食人肉，罪不容於死！故善戰者服上刑。連諸侯者次之。辟草萊任土地者次之。」離婁章上

從這些話去研究他人反對戰爭，祇不過是帶有政治意味，而孟子反對戰爭，却帶有宗教的意味。這可見孟子悲天憫人之心，深矣！厚矣！

第九章　孟子的經濟學說

在孟子的政治學說中間，已經引述了許多關於孟子經濟學說方面的話。但是那些話是引述來說明孟子政治學說的。例如：「夫仁政必自經界始。」的話，是引述來說明孟子是主張施行仁政的。至於經界的問題，那是經濟學說裏的問題，在那篇裏沒有加以說明，到了這篇，却要加以研究了。

孟子的經濟學說有幾個重要的問題，是値得我們特別注意的。爲研究便利起見，便把這幾個重要問題，分開來做研究的目標。

第一、經濟學說基礎：孟子說：

「無恆產而有恆心者，惟士爲能；若民，則無恆產因無恆心。苟無恆心，放僻邪侈，無不爲已；及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？』

梁惠王章上

『民事不可緩也。詩云「晝爾於茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。民之爲道也，有恆產者有恆心；無恆產者無恆心。苟無恆心，放僻邪侈，無不爲已；及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？」』滕文公章上

從上面的話去研究，我們可以說，孟子雖不完全是一個唯物史觀的經濟學者，把經濟看做一切的基礎；然而也是看重物質的力量的人。認爲物質的力量是可以左右人的思想以及道德的，除非那個人是士。——有操持或脩養的人可以用心靈的力量克制物質的引誘。所以他說：

『無恆產而有恆心者，惟士爲能；若民，則無恆產因無恆心。苟無恆心，放僻邪侈，無不爲已。』見前

所以我們可以說，孟子的經濟學說基礎，是建築在「物質的力量可以左右人心」一說上面的。孟子的經濟學說既是建築在「物質的力量可以左右人心」一說上面，同時當日的社會情形又是人民經濟基礎崩潰到了極點的境界。例如

孟子說：

『民有饑色，野有餓莩。』梁惠王章上

於是他乃提倡制產學說。

第二、制產學說，所謂制產學說，說新鮮一點，就是現代所說的耕者有其田的學說。至於制產的意義，那就是由政府把國家的土地分給人民，好讓人民有田耕種，人民有了田耕種，同時有了桑麻可栽植，於是人民經濟便見充裕。五十者可以衣帛，七十者可以食肉，八口之家，可以無饑了。所以他說：

『是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。……』見前

『民事不可緩也，……是故賢君必恭儉禮下，取於民有制。』滕文公章

我們旣知道孟子提倡制民之產，現在再看他是用那種方法。

第三、制產的方法：關於制產的方法，孟子自己並沒有創造新的學說。他祇是

主張恢復商周二代的方法，同時參以夏代的方法。他說：

『夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。徹者，徹也。助者，藉也。龍子曰：「治地莫善於助，莫不善於貢。」……詩云「雨我公田，遂及我私」。惟助爲有公田。由此觀之，雖周亦助也。』（滕文公章）

在這段話裏，孟子是主張用殷周二代的方法的。所以他先說三代的方法，中間又引龍子的話，說明夏的貢法不好。末了又說周法等於商法。

『夫滕壤地褊小，將爲君子焉？將爲野人焉？無君子莫治野人，無野人莫養君子。請野九一而助，國中什一使自賦。』（同上）

在這段話裏，孟子是主張參用夏的貢法的。野九一而助是商的方法，國中什一使自賦是夏的方法。孟子前面反對貢法，這兒爲什麼又主張參用貢法呢？這是因爲滕國地褊小，所以因地制宜，分爲兩種：野外地大些，就用商法；國中地小些，就用夏法。

商助、周徹、夏貢這三種方法，到底是怎樣的呢？周法爲什麼又會和商法相同呢？這兒有說明的必要。

所謂夏貢、商助、周徹，本來是一種向人民徵取賦稅的方法，但是從這三種徵取賦稅的方法中間，我們却可以找出他們制產方法。因爲制產與取稅是連貫的，所以我們祇要把這三種方法說明，就可以知道三代制產的意義。

貢、就是由政府分給每個人民五十畝田，讓人民去耕種。這五十畝田既分給人民，並不收人民的地價，祇收每人五畝的收入，換句話說，每人得了五十畝田耕種，到了收穫的時候，自己祇得四十五畝的收入，其餘五畝的收入，應繳納政府。這就是貢法。從這種方法裏，我們知道夏代制民產是分給每人五十畝田，而令人民繳回五畝的收入的。

助、就是實行井田之制。以六百三十畝，劃爲九區，每區七十畝，將井字外面八個七十畝分給八個人民，各得七十畝去耕種，其中一個七十畝，則爲公田。人民得

了七十畝田耕種，並不要繳納田價或田租，也不要和貢法一般，分七十畝的七畝收入，貢獻給政府；但也不能無條件的耕種這七十畝田。換句話說，人民對政府也得有些報答。這報答就是由八個各得了七十畝田的人，合力一起先耕種井字中間的那七十畝田，同時把那七十畝田的收入，完全繳納政府，也不要政府的酬資。從這種方法去研究，我們知道商代制民產是實行井田制，分給每人田七十畝，而令人民助政府耕種七十畝公田的。

至於周法和商法是一樣的，不過周代以百畝爲一區，九百畝爲一井。所以分給人民的田畝較商多三十畝，同時人民要助政府耕種的田也有一百畝。

三種方法既如上述，但是我們要問：孟子爲什麼贊成商周的方法呢？這大概是從賦的立場去說的。在原則上三種賦的方法，都是十分裏取一分的。所以孟子說：「其實皆什一也。」但是貢法一方面分給人民的田畝少，一方面它是從人民自己收入裏抽取十分之一的；而助徹法，一方面分給人民田畝多，一方面並不從

人民自己收入裏取十分之一，祇要人民出些力替政府耕種公田，使政府也可以得十分之一的收入。這賦一出於人民自己田地裏的收入，一出於人民代耕的公田裏的收入，就有大大不同。因爲用貢法：在豐收的年成，取了十分之一，人民到沒有什麼關係，如果在凶歲的時候，要取十分之一，那人民自己收入就不够了，這樣豈不是給人民一種痛苦嗎？所以孟子引龍子的話：

『貢者校數歲之中以爲常，樂歲粒米狼戾，多取之而不爲虐，則寡取之。凶年糞其田而不足，則必取盈焉。爲民父民，使民盻盻然將終歲勤動而不得以養其父母，又稱貸而益之，使老稚轉乎溝壑，惡在其爲民父母也？』—滕文公章上

說明這層理由，同時也表示自己的主張。

孟子既提倡制民產，使耕者有其田，同時應用商周的方法去支配；但到了孟子時代，商周原來所劃分的井田的界限已經亂了。

第四、他於是主張正經界，所謂經界就是治地分田，經劃其溝塗封植的界限，

而把土地混亂的情形，加以整理。如果這層工夫不做，那麼田無定分，地有不均，必定要發生許多意外的事出來的，所以他說：

「夫仁政必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平，是故暴君汙吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。」——梁惠王章上

第五、賦稅：在春秋戰國時代各國諸侯，對於人民都是賦以重稅的。所以孟子對鄒穆公說：

「凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑；壯者散而之四方者幾千人矣。而君倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。」——梁惠王章下

從上一段話，可以知道，這種重稅制度，是和孟子所主張仁政以及制民之產而取以商助周徹什一之法，大大衝突的。孟子爲要達到他自己的目的和實現他的主張，便提倡對人民科以輕稅。他說：

「易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。」——盡心章上

孟子既提倡輕稅，於是對於收稅的辦法便訂了幾條大綱：
一、市廛而不征，或法而不廛。他說：
『市廛而不征，法而不廛，則天下之商，皆悅而願藏於其市矣。』
二、關譏而不征。他說：
『關譏而不征，則天下之旅，皆悅而願出於其路矣。』
三、耕者助而不稅。他說：
『耕者助而不稅，則天下之農，皆悅而願耕於其野矣。』
四、廛無夫里之布，他說：
『廛無夫里之布，則天下之民，皆悅而願爲之氓矣。』以上均見公孫丑章上
上面這四種稅則，都是從輕稅原則訂下的。這四種稅第一市廛而不征，就是對商人祇抽地租稅，而不再抽貨物稅。這地租稅就是現在的房鋪捐。貨物稅就是現在的營業稅，孟子這種主張和現在不同，現在政府對於商人既抽了房屋捐，又

要抽營業稅，這是市廛而又征了。至於法而不廛，那就是說，如果經商的人少，祇把那些商人登記一下，再給他們一些規約，令他們遵守，連地租稅也不再征收。第二關譏而不征，這便是准許人民自由貿易。凡貨物經過關口的時候，祇查察那帶貨的人的異言異服，以防奸人，而對那貨物的往來，並不抽稅。第三就是對於農民祇要他們出力幫助公家耕那井字裏的田，並不再抽那私田的稅。第四、就是對人民既抽收了那地租稅，那麼對那宅不種桑的人就不再罰他使出一里二十五家的布，或者對那無常業的人，就不再罰他使出百畝的稅和一家力役的征。

這幾條綱領，實在是實現他自己仁政的方案之一部份。關係他的民本主義的政治學說固然很大，就是對現代農村經濟破產的社會也是很有影響的。所以我認爲值得現代人的注意！

第六、價值問題：我們讀了孟子的書，知道有一段孟子和陳相評論許行主義的故事。這整個的故事的理論，自然是關乎社會學說的。用不着完全拿到這兒來

討論。但其中有一段就是：

「從許子之道，則市賈不貳，國中無僞。雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則賈相若；麻縷絲絮輕重同，則賈相若；五穀多寡同，則賈相若；屨大小同則賈相若。」

這是陳相述明許行的主張及他的好處。

「夫物之不齊，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千萬；子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈爲之哉？從許子之道，相率而爲僞者也。惡能治國家？」以上均滕文公章上

這是孟子批評許行的話。

在這兩段話裏，我們知道許行對於物品的價格，不主張有什麼分別的。換句話說，物品的精粗、多寡、大小，都是一樣的價格。譬如大鞋一元一雙，小鞋也是一元一雙。一百斤麻是五十元，一百斤絲也是五十元。許行這種主張，雖然說他是主張

齊物的平等主義，但是也因爲對於物價的標準絲毫沒有了解。孟子因爲他對於這層沒有了解，所以批評他說：「從許子之道，相率而爲僞者也。」至於孟子呢？他認爲物價應有不同的。那就是說：一物有一物的價值，不能由我們的主觀把他比而同的。至於價值的標準，他祇說出一個「情」字。他認爲物價所以不能比同，是因爲各物的情不相同。拿現代經濟學價值論裏的名詞去解釋，這個「情」字，就是古典派所說的生產成本，至於生產成本的成分，就自然價值去說，不外勞力及用費。所以一物的價值，不能和他物價值相比同，乃因爲彼此所費的勞力和費用不同。譬如巨屨和小屨這兩樣東西，巨屨所費的勞力和費用絕對是較小屨所費更多。換句話說，巨屨較小屨所費的成本更大。成本既更大，那麼誰肯和那成本較小的小屨賣一樣的價格呢？孟子的話，是很合經濟學原理的，可惜他的話太簡括了，後來的人不容易明白，就沒有加以注意。

第十章　孟子的社會學說

孟子的社會學說，自然不能說是有一個最完密的系統；但是也有他一貫的條理。現在把這一貫的條理列爲四點，分條敍述於后：

第一、互助：我們知道人與人同生在社會中間，必定需要一種力量去聯繫，纔能使人羣團結一致，社會向前進化，不然，爾爲爾，我爲我，一盤散沙，沒有相黏的力量，怎能互相一致，或者向前進化呢？但對於這種力的意義，歷來的社會學者所觀察的都不同。換句話說大家所說的力，不是一樣的。例如：進化論者，他們認爲惟有生存競爭的力量，纔能使人羣團結一致，纔能使社會向前進化。經濟史觀學者，他們認爲唯有階級鬥爭纔能使人羣團結一致，纔能使社會向前進化，至於孟子呢？他是絕對和他們相反的。孟子是反對鬥爭的。他曾說過：「善戰者服上刑」一的話。他是主張人羣互助的。他認爲惟有互助的力量，纔能使人羣團結一致，纔能使社

會向前進化，所以我們可以說，孟子的社會學說的基礎就是互助。他說：

「出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。」（滕文公章上）

這就是他主張互助的名訓「出入相友，守望相助，疾病相扶持，」就是互助的應用。百姓親睦，就是互助的效果，使人羣團結一致。

「愛人者，人恆愛人；敬人者人恆敬之。」（見前）

這就是他說明互助是一種有意義的有價值的行爲，凡是一個人幫助了他人的勞力或精神甚而金錢，都決不至於落空的。所以你愛了他人，他人也必愛你；你敬了他人，他人也必敬你。互相幫助，便互相報答。

孟子不特提倡人對人要互助，就是人民對於國家也應當互助。所以他提倡商周的助徹法，取貧於人民，使人民能同養公田，實行幫助國家。

第二、鄉制：孟子既提倡互助，於是提倡一種鄉制。所謂鄉制，就是定鄉爲最小社團。凡是一鄉人的活動，都以這一鄉爲範圍，不能越出。至於鄉的標準，那就是井。

換句話說，凡是同井的都是同鄉的，異井纔是異鄉的。孟子爲什麼要提倡這種鄉制呢？因爲彼此既同井，大家自然是很接近的。既很接近，互相幫助，就容易做到。例如出入往來，既相爲伴侶，那麼有了行旅上的困難，自然可以互相幫助了。晝夜防守，既相爲呼應，那麼有了寇盜的侵襲，自然可以互相援救了。所以孟子爲着容易實現互助起見，乃提出鄉制。他說：

『死徙無出鄉，鄉田同井。』（滕文公章上）

這就可以證明他提倡鄉制。

第三、人類的階級：孟子把人類分爲兩大階級：一是勞心階級，一是勞力階級。他這種分類完全是以人的活動能力爲標準的，並不是馬克斯一般，以人的資產爲標準，分有產階級和無產階級，但孟子和馬克斯的分類的標準所以不同，並不是偶然的，乃由於彼此對於聯繫人羣的力所觀察不同而來的。孟子觀察人類是全靠互助纔能聯繫起來的，所以他以人的能力爲標準，分勞心勞力兩個階級。因

爲人的能力不同，彼此必定需要一種幫助。例如一個勞心的人，祇能用心，而不能用力，凡是遇到用力的事，自然需要勞力的人來幫助，反之，勞力的人也是一般的。他自己祇能用力而不能用心，遇到用心的事自然需要勞心的人來幫助。所以他說：

『無君子，莫治野人；無野人，莫養君子。』同上

『或勞心、或勞力，勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。』同上

至於馬克斯呢？他觀察人類，唯有階級鬥爭纔能聯繫人羣——他所說的人羣是一部份或一階級的——所以他以資產爲標準，分有產階級與無產階級，因爲唯有資產這樣東西纔能鼓勵出階級鬥爭。

第四、分工合作說：孟子既以互助爲原則，以能力爲標準，把人類分成兩類，於是提倡一種分工合作說，以實現他的互助主張。所謂分工合作就是大家都各做自己

能做的事，以幫助他人不能做的事，不過他所說的祇有反面的話，並沒有正面的話，現在略引數段於后：

『有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。』同上

這是說世間的事有多種，同時一個人身上所需要的東西很多。如果不用分工合作的方法，而想自己一一去幹，那是絕對不可能的。

『當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸偪人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，瀹濟漯而注諸海，決汝漢，排淮泗而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕得乎？』同上

『后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也：飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸；聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有

別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：「勞之、來之、匡之、直之、輔之、翼之、使自得之，又從而振德之。」聖人之憂民如此，而暇耕乎？』（同上）

這兩段是說凡是做了勞心的事就不能再做勞力的事了。所以勞心的人要和勞力的人分工合作，從各盡所能的方式，去實現各種事業。

孟子這種分工合作的理論，一方面固是發揮他的互助原理；一方面也是反對許行的無政府主義，以及與民並耕而食的主張。從這方面也可以窺見孟子政治思想的一部份了。

第十一章　孟子的教育學說

從孟子的民本主義政治學說去看，我們知道教育在孟子整個學說中間是佔很重要的地位的。但是他所謂教育，並不和現代的教育完全相同，並且他的教育學說的系統又沒有現代的任何一派教育學說系統組織完整，所以我們萬不能拿現代的眼光去批評它；雖不能拿現代的眼光去批評，卻值得我們的整理，因爲他的理論在現代中國教育漸漸轉向注意中國固有文化的復興的進程中間，實在可以給吾人一種極大的啟示？這啟示是什麼？就是以人格教育爲教育的中心問題，現在分條敘述於后：

一、教育的目的：在政治學說裏，已經說過教民是指示人民的生計的。所謂指示人民的生計，就是教人民怎樣去追求生活；但生活包涵兩方面：一是精神的，一是物質的。孟子所指示人民追求的生活是偏重於精神的。所以他的教育的目的，

在乎明人倫。因爲人倫便是追求精神生活的。他說：

『設爲庠序學校以敎之、庠者、養也。校者、敎也。序者、射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠。學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。』（滕文公章上）

所謂人倫是什麼？就是人理。詳言之就是做人的道理，倫就是道，也就是理。說文：倫、輩也。從人、侖聲。……一曰道。段註說：

『小雅有倫有脊，倫道脊理。論語「言中倫。」包注：「倫、道也，理也，」按：「粗言之曰道，精言之曰理。凡注家訓倫爲理者，皆與訓道者無二。」』

但這種道理，不是泛指任何做人的道理說的，祇是限於人對人應有道理說的。所以我們又可以解作人與人之間應有的關係行爲。這種行爲，任何人必定要做的。譬如道理一般，任何人都要遵從的。至於所謂明人倫，那就是使百姓知道人與人應有的關係行爲。所以孟子說：

『……使契爲司徒，敎以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友

有信。」見前

這段裏所說的親、義、別、序、信五點，都是人與人的應有的關係行爲。爲什麼要分五點呢？因爲一個人和世上所有的人相接觸，完全可以歸納爲五類：第一類是和父母或者兒女相接觸。第二類是和君主或者臣子相接觸。第三類是和夫或妻相接觸，第四類是和長輩或後輩相接觸。第五類是和朋友相接觸。所接觸的既不同類，那麼所有的關係行爲，自然也不能相同。所以依照這五類人而發生出這五種關係行爲。但是這五種關係行爲，並不是偶然發生的，也不是沒有意義的。所以一個人要想能實行這些行爲，必定要充分明白，不然是絕對不能做到的。因此那握了國家政權的人，對於人民便有施以教育的責任。孟子所謂「人倫明於上，」就是這個意思，如果施了教育，使人民了解這些關係行爲的意義，人民能依樣去做，那便是「小民親於下」了。爲什麼能親於下呢？因爲個個人既明白彼此交接應有的關係行爲，大家都依樣去做，自然彼此不至於衝突或者發生出什麼隔閡，

既是這樣，大家自然是和睦親愛的。譬如朋友相交，一個誠信去，一個誠信來，那麼彼此間還會發生什麼衝突或者懷疑嗎？既沒有衝突或者懷疑，自然朋友間的友誼，一日親似一日。如果在上者不施以教育，那麼整個的民族使危險了。所以孟子又說：

『上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。』離婁章上

『今居中國，去人倫，無君子，如之何其可也？』告子章上

但是這五種應有的關係行爲既不是偶然的，又不是沒有意義的，那麼他們到底怎樣形成的呢？關於這個問題應該分開答覆，在荀子主張性惡的人，他有他的主張。孟子主張性善的人，有孟子的主張。現在研究孟子學說，應該以孟子的主張來答覆這個問題，孟子對於這五種關係行爲，認爲是先天所賦或者先經驗而有的必然行爲。從他所說的話裏，便可以證明：

『孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也，親親仁也，敬長義

也。』盡心章上

『何以謂仁內也義外也？……曰：白馬之白也，無以異於白雪之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？』告子章上

公都子代孟子申述道：

『行吾敬，故謂之內也。』同上

孟子自己又說：

『仁義禮智根於心。』見前

『仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也。』見前

『仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。』見前

以上的話，本應放在倫理學說章說的；為便利起見，故移此敍述。

二、教育的意義：教育的目的，既在乎明人倫，而人倫又是天賦的，那麼在孟子眼光中所看的教育的意義——或者可以說是教育的力量，祗是發展個人的本

能，不能創造個人的天才。換句話說，在孟子眼光中的人類的心，並不是一張 White paper，在那心上已經有了 Original markings，所以對人施教，並不是那白紙上面印上智識的跡象，而是把那原有的善的 Markings 保存和擴充。他說：

「學問之道無他，求其放心而已矣。」告子章上

這就是說當那 Original m rkiugs 被掩蔽的時候，要用教育把那掩蔽物去了，使它仍舊保存着不至消滅。

「親親仁也，敬長義也，無他，達之天下也。」盡心章上

「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。」盡心章下

「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。」盡心章下

這便是孟子主張擴充那原有的善的 Markings 的話。把兩點歸納起來，我們知道孟子所認定的教育意義是發展個性的，和荀子所說的改造個性不同。

三、施教的進程：孟子既認爲教育的意義在乎發展個性，於是在施教的進程中，便主張善的環境的設施。善的環境的設施，對於教育的幫助的力量非常大！孟子自己所以成爲亞聖和他的母親三次擇鄰有極大的關係！所以孟子對這一點也特別注意！

「孟子自范之齊，望見齊王之子，喟然嘆曰：「居移氣，養移體。大哉居乎！夫非盡人之子與？」」盡心章上

「王子宮室車馬衣服多與人同，而王子若彼者，其居使之然也。況天下之廣居者乎？魯君之宋，呼於垤澤之門，守者曰：「此非吾君也，何聲之似我君也？」此無他，居相似也。」盡心章上

「矢人豈不仁於函人哉？矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人，巫匠亦然，故術不

可不愼也。孔子曰：「里仁爲美，擇不處仁，焉得智？」夫仁，天之尊爵也，人之安宅也，莫之禦而不仁，是不智也？』公孫丑章上

以上這幾段話都是孟子說明環境可以支配人性的話。所以要人特別注意！但環境有兩種：一是社會環境。例如孟母三遷其居的地方，便是社會環境。一是職業的環境，便是孟子自己在上面所說的「術，」所以要改善環境，一方面要注意社會環境的設施，一方面又要注意術的選擇。但是環境爲什麼能夠支配人性呢？這是因爲性雖是善的，同時也是可以塑染的。換句話說，性並不是一成不變的。如果外界環境的力量很大，天天加以引誘，那麼善性也會漸漸由善變爲惡的。所以孟子說：

『雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希；則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽

獸不遠矣』〔見前〕

因爲性可以受外界環境的塑染，所以世界上同一善性的人類，便因環境不同而有千般萬樣的人。那善的人是順着了好的環境而結成了好的果實。那惡人便是因爲遇着了惡的環境而不幸結成了壞的果實。所以人人固有爲堯舜的可能，然而也有成爲桀紂的危險。所以『曹交問曰：「人皆可以爲堯舜有諸？」孟子曰：「然，……子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」』〔告子章下〕

四、教者的責任：孟子雖然說過『人之患在好爲人師。』〔離婁章上〕這不過是對於那班自己沒有學問便想把自己的學問去教授他人的人一種裁制。但是就人類的互助精神來說，有學問的人，實在負有教化他人的責任的。所以孟子述伊尹的話說：

『何事非君，何使非民？治亦進，亂亦進。曰：天之生斯民也，使先知覺後知，使先

覺覺後覺予，天民之先覺者也，予將以此道覺此民也。思天下之民，匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，若己推而內之溝中其自任以天下之重也。』萬章章下

他自己又說：

『君子有三樂，而王天下不與存焉；父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不怍於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。』盡心章上

所以教化的責任，凡是能教的人都有的。

五、教的方法：既有教的責任，那麼怎樣教法呢？孟子是主張因材施教的，就是用分類教授法，並不是普遍教授法。所以他把他的教學法分爲五種。他說：

『君子之所以教者五：有如時雨化之者，有成德者，有達財（與材同）者，有答問者，有私淑艾者，此五者君子之所以教也。』同上

這五種方法大都是以修養工夫做標準，並不是以學問做標準的，孟子爲什麼要以脩養做標準呢？因爲在前面已說過他的教育目的，根本不在貫注智識，而

在訓練人格——明白做人的道理。所以現在講到教學方法，自然也要以修養工夫爲標準，不然它不是目的與手段分而爲二嗎？

所謂如時雨化者，是說那個人修養工夫已到了很高深的地位；但尚未精妙，所以要用一種時雨化物的方法，指點奧妙，令他豁然貫通。

所謂成德達財，就是尊德性和道問學。這種方法，是看學者的個性怎樣，便側重那方面指導他發展：凡個性偏重尊德性的便引導他向尊德性方面發展；凡偏重於道問學的便引導他向道問學方面發展。

所謂有答問者，是就他所問的問題而逐條加以答覆。

所謂有私淑艾者，就是間接加以鼓勵。

以上這五點是一種用言語的教授法除此以外，還有一種感化法，就是以身作則，「不言之教」的方法。他說：

『有大人者，正己而物正者也。』（盡心章上）

爲什麼要用感化法呢？因爲環境關係教育很大，負了教育責任的人，自己要以身作則，把那環境弄好，使學者感受。所以這也是教的一種方法。

六、學的方法：孟子既認爲教育的目的在學做人的道理，把人格教育看做教育的中心問題，那麼所謂學和修養，便是一而二二而一的了。學和修養既是一而二，二而一的，那麼在前面所敍述的修養的方法，自然也可以應用於求學方面。不過嚴格地說，修養祇是對於一心一身的用工夫，而學却要兼注意外界事物。所以學的方法除了修養的方法以外，尚有幾點：

第一、務本：所謂務本，就是從根本上做起，把根基立定，然後按步就班漸漸進於至極。換句話說，便是不要躐等。所以徐子說：

「仲尼亟稱於水曰：「水哉水哉！」何取於水也？」

孟子答道：

「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。苟爲無

本七八月之閒雨集，溝澮皆盈，其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之！』—離婁章下

『孔子登東山而小魯，登太山而小天下。故觀於海者難爲水，遊於聖人之門者難爲言。觀水有術，必觀其瀾。日月有明，容光必照焉。流水之爲物也，不盈科不行，君子之志於道也，不成章不達。』—盡心章上

『其進銳者，其退速？』—同上

第二、從博反約：所謂從博反約，就是從大處看手，融會貫通，然後求簡潔精鍊。孟子說：

『博學而詳說之，將以反說約也。』—離婁章下

第三、求成：這就是教人求學，要堅持到底，不要始勤終惰，功虧一簣的意思。所以孟子說：

『有爲者譬若掘井。掘井九仞而不及泉，猶爲棄井也。』—盡心章上

第四、懷疑：這就是說我們做學問不能完全信任書中的話。應該有一種懷疑態度，凡是書中的話，我們都要拿來和事實相比較一下，如果不和事實相比較，一味信任書中的話，對於學問的進步是有妨礙的。這樣，有書到不如沒有書好。所以孟子說：

『盡信書，則不如無書；吾於武城取二三策而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？』盡心章下

第五、有恆：這就是說，凡是研究學問，不可稍有間斷。所以

『孟子謂高子曰「山徑之蹊間，介然用之而成路，爲間不用，則茅塞之矣。今茅塞子之心矣！」』同上

第六、尙志：所謂尙志，就是要高尙其志。換句話說，學應以求仁義爲目的，不是以求名利爲目的的。所以王子墊問士何事。孟子答道：

『「尙志，」曰：「何謂尙志？」曰：「仁義而已矣。殺一無罪，非仁也。非其有而

取之，非義也。居惡在？仁是也，路惡在？義是也，居仁由義，大人之事備矣！」』——盡心章上

『孟子謂樂正子曰：「子之從於子敖來，徒餔啜也。我不意子學古之道，而以餔啜也！」』——離婁章上

第十二章　結論

在上面十一章裏，已經約略地把孟子學說淵源和幾種學說敘述過了。現在還有兩點要說的：第一便是孟子所論的道。第二便是把前面的各種學說加以總概述。

第一、孟子所論的道：

爲什麼要把孟子的論道留在結論裏來說呢？有兩層原因：

一、孟子在書中祇說了要遵守道或者以道治天下，並沒有把道加以解釋，所以我們如果不把孟子所有的學說完全研究後，不能得到他所說的道的概念。

二、把孟子各種學說研究完了以後，我覺得孟子所說的道就是他自己學說的結論，所以他所遵守的道或者拿來治天下的道，並不是說文的道字，也不是老子莊子書中的道，甚至非孔子荀子書中的道。他所說的道，旣是他學說的結論，自

然要把它留在結論裏敘述。

我國的古代學者，不問他們的思想同家不同家，或者同派不同派，他們都喜歡用一個道字來表現他們的思想的結晶物。換句話說，個個人都把自己所創立的思想或者所信仰的思想總稱做道。因此儒家書中有所謂道，道家書中或其他家書中也有所謂道。但是他們自己並沒有對於自己所說的道加以解釋。——其實用不着解釋。因爲他們自己已經認定自己的思想就是自己的道，同時他們自己已把自己的思想從多方面的事實去說明了，那何必再加以解釋呢？——所以後來的人，沒有明白這一點情形，認爲各家所說的道是各家思想的一部份（道家「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的道又當別論，）因此把那道字加以定義，於是道之爲道，便成了一個神祕的東西了。其實各家的道，沒有什麼神祕，只要你明白各家的思想的大要，或者學說的內容，你便可以明白各家的道。

孟子的道是什麼？就是他所倡的仁義禮智的天賦的人生學說，以愛爲基礎

的倫理學說，性善說，天命說，存心養性的脩養說養民、敎民、保民的民本主義政治學說，制產輕稅的經濟學說，互助和分工合作的社會學說以及明人倫發善性的敎育學說。他所要人家遵守的，就是這幾點重要學說，他想推行於天下的也就是這幾個重要學說。例如他主張法先王之道，這道是什麼？便是實行仁政，這仁政便是他的民本主義政治學說，又如他主張出處以道爲標準，這道又是什麼？就是救民救國。這救民救國便是他的以受爲基礎的倫理學說。所以無論如何解釋他所說的道，都不能超出他自己所倡的學說的範圍。如果超出了他自己所倡的學說的範圍，那個道便不是他所說的道了。他這些學說，爲什麼可以稱做道呢？因爲他認爲從這些學說做去，各方面都可以達到理想的目標的。如大道一般，沿着走去，便可以到你所要到的地方。反之，是萬萬不能的。所以他說：

『上無道揆也，下無法守也。朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也。』（離婁章上）

這段所說的道便是孟子的學說，這道和法是對待的，道是原理，法是條文，道是籠統的理論，法是條理的節目，由法可以完成一件一件的事，由道便可以完成整個的事。所以法固可使事成功；道更可使事成功。

這個「道」怎樣便是孟子的學說呢？因爲他自己說過：『孔子說曰：「道二、仁與不仁而已矣。」』道既是仁與不仁、而仁是孟子的學說，這足見道便是他的學說。

這種道照事實去說，它並不是絕對的或者眞實獨立存在的。因爲各個人所倡的學說既不同，那麼道自然不同。並且各個人都以爲自己的學說都是道；但是從來的獨創的思想沒有兩人是相同的，這足見道之爲道是因人而異，因時而變，那裏有絕對或者眞實獨立存在的道呢？但是歷來創說的人，都以爲自己的學說是道，因此把它絕對化了，眞實化了，獨立化了。所以個個都以道是宇宙間一定不變的理。他們爲什麼要把道絕對化、眞實化、獨立化呢？因爲不如此，他們自己的學

說，便不能站的穩。所以實用主義者說眞理不是絕對的，是相對的，人家便立刻反駁他說眞理既是相對的，那麼實用主義的本身也是相對的，實用主義既是相對的，那麼它便不能決定眞理不是絕對的；因爲實用主義的本身也在那兒不斷的變化，變化的東西，怎樣可以做標準呢？其實所謂絕對的道，我們雖不敢說沒有，但是天地間誰曾發現過絕對的道，誰曾把那絕對的道畫了一個輪廓給人們看？如果孔子的道是絕對的，他所倡的學說便是那絕對的道的輪廓，那麼已經有了絕對的道，爲什麼後來的人，甚而他的同派的孟子荀子還不滿意他的學說，還要加以修改或反對呢？這足見道是沒有絕對的，同時某家的學說就是某家的道，甚至也是宇宙間一種道，並不是宇宙間別有一種道，所以我說孟子書中所說的道便是他自己學說的結論。我們要想認識他所說的道，祇有了解他的學說的內容，絕對不要玄想在孟子所說的學說以外，還有孟子所說的一種道獨立存在着。至於後來人說儒家或者孟子的道是人道，那是就他們整個思想的意義以改決人事

爲目的而稱他做人道的。

第二、孟子學說總概述：

甲、孟子學說淵源

一、孟子思想源於子思，子思源於曾子，曾子源於孔子。故孟子子思曾子三人的思想是一貫的。

二、子思有親受孔子教訓的可能，也曾受過曾子的教訓，同時受曾子的教訓較孔子的教訓多。

三、子思和孟子直接的關係無法證明，暫付闕疑。

乙、孟子的人生學說：

一、人的本體要素除血肉以外，還有理與氣。

二、理包涵於心中——這心非指那血肉的心而言——心包涵了理，於是有四種最大的作用，就是仁義禮智。這仁義禮智是天賦的，並不是後學

的。

三、人旣有天賦的仁義禮智，所以人有不慮而知不學而能的良知、良能。

四、人旣有天賦的仁義禮智或良知良能，便應擴而充之。

五、孟子在四者中間，注重仁義，又在仁義中間，注重義。爲什麼偏注重義呢？

因爲義是心的一種自明作用，可以幫助其餘三者的實現的。

丙、孟子的倫理學說：

一、孟子的倫理學說以愛爲基礎。

二、孟子的施愛方法以親屬爲立場，然後推而之他。

三、孟子的施愛的程序是先親親而後仁民，由仁民而後愛物。

四、孟子對於愛親的方式是沿承曾子的主張，提倡一種孝孝的實行注重

1.傳種。2.脩身。

五、對於仁民的方式提倡救民。

六、對於出處主張以道爲標準，以禮義爲依歸。

七、對於立身處世，提倡一刻苦耐勞。二、堅立氣節。

丁、孟子的性說：

一、性是善的。

二、性所以爲善有兩個根據：一、由於心有義的自明作用。二、由於情是善的。

三、孟子和告子論性不同：孟子主性善，告子主性無善無不善。孟子的理由，由於上述，告子的理由由於看重「生之謂性。」

戊、孟子的命說：

一、孟子主張有命，凡人的行爲結果，都由命所決定。

二、應安命。

三、性善說是鼓勵人向前努力的，天命說是安慰人的失敗的。

己、孟子的脩養說：

一、修養的目的，在乎保存身心性和氣或者擴充心的作用。
二、心的修養法分三種：甲、專心致志。乙、寡欲，丙、反省。
三、氣的修養必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長者。
四、性的修養：盡心。

庚、孟子的政治學說：
一、民本主義——養民、敎民、保民。
二、民本主義的政治的基礎在重民輕君。
三、民本主義的政治便是仁政也是王政。
四、實行的綱領：一先行井田之制。二、後設庠序之敎。
五、實行的方法：同民。
六、主張王道，反對霸道。
七、主張法先王之道。——先王就是堯舜。

八、反對戰爭，善戰者服上刑。

申、孟子的經濟學說：

一、以物質力量可以左右人心爲基礎。

二、提倡制產，就是使耕者有其田的意思。

三、制產方法，以商周助徹法爲中心而濟以夏貢的方法。

四、主張輕稅。

五、物價應有分別，不能比而同之，其分別的標準，便是成本。

壬、孟子的社會學說：

一、以互助爲聯繫人羣的力量，故提倡互助精神。

二、提倡鄉制以實現互助。

三、以人的活動能力爲標準，分人類爲二階級：一、勞心階級，二、勞力階級。

四、提倡分工合作。

癸、孟子的敎育學說：

一、敎育的目的在明人倫，以人格敎育爲敎育爲中心。

二、敎育的意義在發展個性。

三、注重環境。

四、敎者的責任，以先知覺後知，以先覺覺後覺。

五、敎的方法：五一、如時雨化，二、達德，三、達財，四、答問，五、私淑艾。

六、學的方法：一、務本，二、從博反約，三、求成，四、懷疑，五、有恆，六、尙志。